

Estudios Lulianos

Revista de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Núm. 78

SUMARIO

E. COLOMER, <i>Ramón Llull y Ramón Martí</i>	pág. 1-37
G. MOREY MORA, <i>La localització del primitiu ermitatge de Ramon Llull al puig de Randa</i>	pág. 39-49
J. ROSSELLÓ LLITERAS, <i>Don Juan Díaz de la Guerra</i>	pág. 51-70
A. BONNER, <i>La cronologia dels anys 1303-1308 i de l'estada a Pisa de Ramon Llull</i>	pág. 71-76
S. TRIAS MERCANT, <i>Un nuevo manuscrito del P. Raymundo Pasqual</i>	pág. 77-84
Bibliografia lullística	pág. 85-89
Ressenyes	pág. 91-114
Crònica	pág. 115-117

ESTUDIOS LULIANOS, revista fundada en 1957 por el Dr. Sebastián Garcías Palou, se publica semestralmente.

Consejo de redacción:

Sebastià TRIAS (Rector de la Schola Lullistica)
Antoni OLIVER (Schola Lullistica. Mallorca)
Lorenzo PÉREZ (Schola Lullistica. Mallorca)
Armand LLINARÈS (Schola Lullistica. Francia)
Jordi GAYÀ (Schola Lullistica. Mallorca)
Anthony BONNER (Schola Lullistica. Mallorca)
Jorge GRACIA (Schola Lullistica. U.S.A.)
Lola BADIA (Schola Lullistica. Barcelona)
Fernando DOMÍNGUEZ (Schola Lullistica. Alemania)

Redacción:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartado de Correos 17
Palma de Mallorca (España)

Edición y distribución:

Editorial Moll
Torre del Amor, 4
07001 Palma de Mallorca
España

Precio de subscripción: 1.800 ptas. anuales.

Número suelto: 1.000 ptas.

Rogamos consulten el precio de los números atrasados y de la colección completa de la revista (agotado el n.º 19, disponible en fotocopias).

© Estudios Lulianos
Maioricensis Schola Lullistica
Apartado 17. Palma de Mallorca

D.L. P.M. 268-1961

ISSN 0425 - 3752

Delfos, I. G. - Ctra. Cornellà, 140 - 08950 Esplugues de Ll. (Barcelona)

RAMÓN LLULL Y RAMÓN MARTÍ *

En el *Liber de acquisitione Terrae sanctae* Ramón Llull menciona a un religioso, famoso por sus controversias con judíos y musulmanes, a quien tuvo ocasión de conocer personalmente junto con sus compañeros de apostolado. El relato luliano dice así: "Se cuenta de cierto religioso cristiano, buen conocedor del árabe, que fue a Túnez para discutir con el Rey, de nombre Miramolín. Dicho fraile demostró al Rey, aludiendo a diversos usos y ejemplos morales, que la ley de Mahoma era engañosa y falsa. El Rey moro, bien instruido en lógica y filosofía natural, reconoció la verdad de sus pruebas y asintiendo a sus dichos, exclamó: 'En adelante ya no quiero ser musulmán. Demuéstrame ahora tu fe y me haré cristiano. Más aún, haré que todos los hombres de mi reino se hagan también cristianos bajo pena de ser decapitados'. Entonces el fraile le respondió: 'La fe cristiana no puede ser demostrada; pero ahí tienes el símbolo expuesto en árabe: créelo'. El fraile habló así porque, aun siendo muy formado en letras y moralidades, en su argumentación procedía por vías de autoridad y no de razón. Entonces el Rey replicó: 'Yo no estoy dispuesto a dejar la fe por la fe, aunque dejaría de buen grado la fe por la inteligencia de la verdad. Hiciste mal en refutar la ley que tenía, siendo así que no puedes demostrar con razones válidas la tuya: y así ahora me quedará sin ley alguna'. Luego el Rey expulsó con deshonor de su Reino a aquel fraile y a sus compañeros. Tanto a él como a sus compañeros yo los vi con mis propios ojos.

"El fraile sabía también hablar hebreo y, entre otros varios, solía discutir frecuentemente en Barcelona con un maestro judío, eminente en el conocimiento de las letras hebraicas. Dicho judío me contó en cierta ocasión haber aseverado muchas veces al fraile que estaba dispuesto a ha-

* El trabajo recoge la ponencia presentada por el autor al II Congreso Internacional de Lulismo, 19-24 de octubre de 1976. Tanto el texto como las notas y la bibliografía remiten al manuscrito original.

cerse cristiano, si aquél le prometía que podía entender lo que, según su fe, creía, pero el fraile, le respondía que no podía entender, por lo que el judío permaneció como era antes, despreciando nuestra ley como falsa e incapaz de ser demostrada. He contado estas cosas aquí, porque si dicho religioso hubiese sido capaz de ofrecer a su interlocutor razones evidentes e irrefutables en favor de nuestra fe, aquél, y otros muchos con él, se hubieran hecho cristianos. Ahora bien, es posible encontrar tales razones: estoy cierto de ello y dispuesto a demostrarlo”.¹

Nos engañaríamos de medio a medio si en este pasaje luliano no viéramos otra cosa que el relato ingenuo y colorista de circunstancias religiosas de otra época. El suceso aquí narrado, pese a su apariencia inocente, tiene suma importancia en la génesis del pensamiento religioso de Llull. De hecho, la narración luliana no tiene nada de inocente. En ella, más que el mismo suceso, importa su significado. Baste recordar, como comprobación de lo dicho, que Llull se refiere en otras dos ocasiones al mismo hecho, pero convertido ahora claramente en “eixemple”. En términos de Eugenio D’Ors diríamos que la “anécdota” ha sido elevada a “categoría”. En efecto, en el *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, Llull narra de nuevo el mismo suceso, centrado ahora en el diálogo entre el misionero cristiano y el Rey de Túnez. A la invitación del cristiano: “Cree esto y te salvarás”, contesta el Rey musulmán: “Esto no es ninguna demostración, sino simplemente una afirmación. Yo no quiero dejar el creer por el creer, sino sólo el creer por el entender. Así que hiciste mal al sacarme de la fe en que estaba. Ahora no soy ni cristiano ni mahometano ni judío”.² Es importante señalar que el *Liber de convenientia fidei et intellectus* es estrictamente contemporáneo al *Liber de acquisitione Terrae sanctae*: ambos vieron la luz en Montpellier el año 1309. En cambio, el otro pasaje paralelo es muy anterior. Se encuentra en el *Blanquerna* y se remonta, por tanto, al parecer, a los años 1282-87. Llull, con todo, parece referirse al mismo hecho de base, aunque con ciertas variantes de detalle. El papel de los respectivos protagonistas ha cambiado y el principal no pertenece al cristiano, que se mueve más bien entre bastidores, sino al Rey musulmán. Nos cuenta, en efecto, Llull que siendo Blanquerna Papa en Roma, se le presentó un buen día un sarraceno muy anciano y le entregó una carta de parte de un Rey moro. En ella el Rey suplicaba al Papa le dijese la verdad sobre lo que cierto cristiano le había referido de la fe católica, a saber, que no podía probarse con razones. Desengañado de la ley de Mahoma, el Rey dudaba en hacerse cristiano, porque no quería dejar una fe por otra. Si el Papa le aseguraba que la fe católica podía ser probada, él estaba dispuesto a hacerse cristiano, adorar a Jesu-

¹ *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, ed. E. Longpré, *Criterion* 3 (1927), 276-7.

² *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, *MOG* IV, 574 = Int. xi, 4.

cristo como Dios e, incluso, sujetar su reino a la obediencia de la Iglesia romana.³

La intención de estos pasajes es clara como la luz del día. En el caso ejemplar del misionero cristiano y del Rey de Túnez, Llull ha creído constatar el fracaso de un determinado tipo de controversia religiosa. No basta con convencer a los no cristianos, con razones de orden moral, de la falsedad de su ley. Hay que llevarlos a aceptar la verdad de la ley cristiana. Pero para ello no puede alegarse una autoridad que ellos no reconocen. Es preciso coger el toro por las astas y atenerse a la única autoridad que ellos reconocen, porque es común a todos los hombres, cristianos o no cristianos, creyentes en alguna ley o gentiles sin ley: la autoridad universal de la razón. En el ánimo de Llull brota así el proyecto de un nuevo tipo de apologética: una apologética racional y filosófica, capaz de satisfacer las exigencias intelectuales del interlocutor no cristiano. La *Vita coetanea* nos ofrece a este respecto un pasaje muy instructivo. El lugar de la escena es, de nuevo, Túnez. Maestro Ramón acaba de desembarcar, y después de dar gracias a Dios, se dirige resueltamente a la ciudad y empieza a buscar día tras día a los hombres mejor intruídos en la fe de Mahoma. La propuesta que les hace no puede ser más singular. Les dice, entre otras cosas, que “él conoce las razones de la ley de los cristianos en todos sus artículos, pero que ha venido hasta allí para conocer también las razones de su ley, es decir, la de Mahoma, y que así, si después de intercambiar los respectivos puntos de vista, encuentra que sus razones son más convincentes que las de los cristianos, está dispuesto a convertirse a su secta” o, como expresa gráficamente el texto catalán, a hacerse moro.

Al oír estas palabras se arremolinan en torno a Llull los hombres más peritos en la ley de Mahoma que había entonces en la ciudad, para exponerle sus razones y convertirlo. Él, empero, después de responder tranquila y fácilmente a sus cuestiones, les expone con vigor y convicción las líneas maestras de su apologética: “Conviene que cualquier hombre sabio tenga aquella fe que atribuye a Dios eterno, en quien todos los hombres sabios del mundo creen, mayor bondad, poder, gloria, perfección, etc., y todas estas cosas en la mayor igualdad y concordancia... Ahora, por los argumentos que me acabáis de proponer, advierto que vosotros, sarracenos, que estáis bajo la ley de Mahoma, no comprendéis que éstas y las restantes dignidades contienen en sí mismas sus propios actos intrínsecos y eternos, sin los cuales serían eternamente ociosas... Vosotros, en efecto, por lo que veo, sólo atribuíis estos actos a dos dignidades o razones, a saber, la sabiduría y la voluntad, de lo que se deduce que dejáis las restantes, la bondad, la grandeza, etc., en la ociosidad y, por tanto, ponéis desigualdad y discordia entre ellas, lo que es inadmisibile. Ahora bien, al admitir, como

³ Blanquerna, cap. 84, ORL IX, 322.

es debido, que los actos esenciales de estas dignidades, atributos o razones son en igualdad y concordancia intrínsecos y eternos, los cristianos demuestran evidentemente que en la única y simplicísima divina esencia y naturaleza hay Trinidad de personas, a saber, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo... También se os mostrará, si atendéis a estas razones, que en la Encarnación del Hijo de Dios, por la unión y participación del Creador y la criatura en la única persona de Cristo, la primera y suprema causa conviene y concuerda de manera sumamente razonable con su efecto".⁴

Lo de menos es aquí averiguar si con su nuevo método apologético Llull tuvo o no mejor fortuna que el fraile de su relato. Por la historia conocemos el largo rosario de esperanzas frustradas, fracasos y decepciones que jalonan su vida. La misma *Vita* reconoce sobriamente que lo único que Llull logró con su argumentación fue concitar el odio de sus interlocutores. Si logró escapar a la muerte, fue a costa del destierro. En definitiva, pues, no le fue mejor a Llull que al fraile. Lo importante y decisivo es aquí constatar que ante el fracaso real o pretendido de un método apologético de tipo positivo, Llull opta por elaborar uno nuevo, de carácter racional, cuyo núcleo central se encuentra en aquellas dos teorías que constituyen el quicio de su arte: la teoría de las dignidades y de los correlativos.

Miremos ahora, por unos instantes, hacia atrás y volvamos al relato inicial del que hemos partido. Ramón Llull, según su costumbre, no nos revela el nombre del religioso en cuestión. E. Longpré, hace ya bastantes años, lo identificó, sin embargo, con Ramón Martí.⁵ Hay que reconocer que todo o casi todo habla en favor de ésta identificación. Los indicios son abundantes y, hasta cierto punto, inequívocos. El relato luliano se refiere a un religioso conocedor del árabe y del hebreo. Ramón Martí, discípulo de los *Studia linguarum* de la Orden dominicana, dominaba a la perfección ambos idiomas. El relato sitúa la acción en Túnez y Barcelona. Los dos polos de la vida y la acción apostólica de nuestro dominico son, como veremos, ambas ciudades mediterráneas. Los interlocutores del misionero luliano son, según el texto, un rey de Túnez y un rabino barcelonés. La historia nos confirma que Ramón Martí mantuvo relaciones cordiales con el Califa tunecino, Al-Mostansir, y siguió de cerca en Barcelona la disputa entre el famoso rabino gerundense Moisés ben Nahaman, llamado vulgarmente Bonastruc de Porta, y el converso dominico, Pablo Crestiá. El relato nos cuenta que el misionero cristiano, en un momento decisivo de su intervención entregó al Rey de Túnez una exposición del símbolo de

⁴ *Vita coetanea*, § 26-7.

⁵ Ephrem Longpré, "Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí, O.P.", *BSAL* 24 (1933), pp. 269-271, reimpr. a *EL* 13 (1969), 197-200. Cf. J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971), pp. 21 ss.

la fe en árabe. Ramón Martí, por su parte, es autor de una *Explanatio symboli Apostolorum*, una obra dirigida primariamente a los fieles cristianos, pero en la que tiene muy en cuenta, como si se tratase de un interlocutor real, aunque invisible, la problemática teológica proveniente del diálogo con el Islam. Llull atestigua finalmente que conoce de vista al fraile de su relato. No hay motivos suficientes para suponer, como insinúan los hermanos Carreras y Artau, que ambos hombres se encontraran en Túnez.⁶ Tal suposición choca claramente con la cronología conocida. El primer viaje seguro de Llull a Túnez se sitúa probablemente en el otoño de 1292. Por esta fecha Ramón Martí había ya muerto. Su última estancia en la ciudad norteafricana se remonta a los años 1268-69.⁷ ¿Habría que pensar más bien que Llull conoció a Martí en Barcelona, donde el dominico residió temporalmente en varias ocasiones y pasó la última etapa de su vida, dedicado a la enseñanza del hebreo y a la redacción de sus dos obras de controversia cristiano-judaica, el *Capistrum judaeorum* y el *Pugio fidei*? Los huecos evidentes en la cronología de ambos hombres no permiten avalar suficientemente esta última hipótesis.⁸

En cualquier caso, una cosa es clara. Si Ramón Martí se identifica, como parece, con el religioso de su relato, Llull hubo de tener presente su método apologético para elaborar, por contraste, el suyo. El P. Longpré no duda por su parte en sacar esta conclusión. La apologética de Llull habría nacido de la confrontación con la que los dominicos catalanes y, muy particularmente, Ramón Martí, desarrollaron en el marco de sus *studia linguarum*.⁹ Frente a un tipo de controversia religiosa, marcadamente positiva, la originalidad de la apologética luliana consistiría precisamente en su carácter racional, filosófico-teológico. ¿Es válida en todos sus aspectos esta contraposición? El tema es merecedor sin duda de un estudio más profundo. En definitiva, Ramón Llull y Ramón Martí son los dos máximos apologistas cristianos del siglo XIII, no sólo en los países catalanes, sino en todo el ámbito peninsular. Más aún, difícilmente se encontrará en la Europa medieval una obra apologética de la importancia e influencia de la suya, aún teniendo en cuenta obras tan significativas como el *Dialogus inter philosophum judaeum et christianum* de Abelardo y el *Ars catholicae fidei* de Nicolás de Amiens. En este sentido, el presente trabajo

⁶ Ca I, p. 150, p. 17.

⁷ La admisión con S. Galmés, *El dinamisme de Ramon Lull* (Mallorca, 1935), pp. 18 ss., y Pla I, pp. 18-19, de un supuesto viaje de Llull a Túnez por los años 1281-82 no resuelve, por tanto, el problema. En estos años Martí residía de modo estable en Barcelona.

⁸ La única fecha relativamente segura en la que Llull y Martí, según los datos conocidos, pudieron coincidir en Barcelona parece demasiado temprana. Se trataría del año 1264, con ocasión de la visita de Llull a Ramón de Penyafort. En los años 1269-85, en los que Martí reside en Barcelona, no hay noticia de ningún viaje de Llull a la Ciudad Condal.

⁹ Longpré, art. cit., p. 270 y pp. 198-9 de la reimpresión.

se propone desarrollar esta temática en todos sus aspectos y esbozar un paralelo entre ambos hombres, tanto en lo que se refiere a su vida y acción misionera, como a su obra apologética.

Entre Ramón Llull y Ramón Martí existe, sin duda alguna, más de un punto de contacto. "Català de Mallorques" el primero, catalán de la vieja Cataluña el segundo (nació en Subirats, cerca de Vilafranca del Penedés, en el camino de Barcelona a Tarragona), ambos pertenecen con muy pocos años de diferencia (el nacimiento de Martí se sitúa poco más o menos en 1230 y el de Llull en 1235) a la misma generación, una generación heroica y pionera que siguiendo las huellas de un gran Rey, Jaime I el Conquistador, levantó literalmente un Estado o acaso mejor, una comunidad de pueblos, y se situó de golpe, política y culturalmente, en la gran historia de su tiempo. A ambos lados del mismo mar latino, en la tierra firme catalana y en la isla de Mallorca, el marco ambiental es muy similar. Es un marco típicamente de frontera entre la cultura latina europea y el legado oriental, un marco definido por la coexistencia e interacción entre tres formas de vida, encarnadas por tres religiones, a la vez hermanas y enemigas: el Cristianismo, el Islam y el Judaísmo. Es ocioso subrayar aquí la importancia de este horizonte histórico-cultural en la formación de la personalidad de nuestros dos hombres. Sin él el proyecto que define su existencia hubiera carecido sencillamente del *humus* adecuado, donde nacer y florecer.

Ahora bien, para que un árbol pueda nacer y desarrollarse, no basta con que encuentre el terreno apropiado, es preciso que alguien haya plantado la semilla. De modo similar, en el origen del proyecto de vida de nuestros dos hombres, además de los inevitables e importantes influjos de carácter ambiental, se encuentra la acción de otro gran contemporáneo: me refiero a San Ramón de Penyafort. Él fue quien con su ejemplo y sus consejos plantó en el ánimo de Ramón Llull y Ramón Martí la semilla de su futura vocación personal. En efecto, confesor y consejero del Rey Jaime, Ramón de Penyafort es el alma de la actividad político-religiosa del Conquistador. Él está detrás de sus planes de guerra para arrancar nuevas tierras al Islam y orienta su política religiosa hacia las comunidades judías del reino. Por influjo de San Ramón, el Rey otorga su protección a los dominicos para que funden escuelas en las ciudades recién conquistadas, impone la predicación cristiana en las sinagogas, organiza controversias entre teólogos cristianos y judíos y somete a la censura los libros rabínicos.¹⁰ Ramón de Penyafort no es sólo el hombre de recia personalidad que encauza la acción del Rey en la línea de los intereses de la cristianidad. Es también el teórico de las relaciones entre cristianos y no cristia-

¹⁰ Ca I, p. 37. Véase también A. Llinarès, *Raymond Lulle. Philosophie de l'action* (Grenoble, 1963), pp. 53-4.

nos. En sus *Responsiones ad dubia e praxi missionariorum* exorta Ramón de Penyaafort responde a las preguntas hechas a la Curia romana por el prior de los dominicos y el ministro de los franciscanos de Túnez sobre la conducta a adoptar por los misioneros cristianos en el norte de África en sus contactos con los musulmanes. El escrito aborda también otras cuestiones, como el comportamiento de los cristianos con los judíos y de los musulmanes en tierra cristiana, el pago de impuestos, el derecho de presa, etc.¹¹ Pero es sobre todo en la *Summa de poenitentia*, verdadero breviario moral de una sociedad y de una época, donde Ramón de Penyaafort desarrolla plenamente su pensamiento moral y jurídico sobre el tema que nos ocupa y establece, minuciosamente, las normas que han de regir las relaciones entre los hombres de las tres religiones del libro y, muy particularmente, entre cristianos y judíos. Como es obvio, tales normas resultan odiosas para nuestra sensibilidad moderna. Los cristianos no pueden habitar ni comer con los judíos, ni ir juntos a los baños, ni solicitar sus servicios médicos, ni otorgarles dignidades u oficios públicos que puedan acrecentar su influencia. Si se permite a los judíos el libre ejercicio de su religión, se les obliga también a vivir en sus *ghettos* y a llevar un distintivo que permita fácilmente reconocerlos. Todas estas restricciones son, por lo demás, suficientemente conocidas y responden a una determinada coyuntura histórica. Por ello precisamente hay mayores motivos para subrayar que Ramón de Penyaafort, por tributario que sea de su época, da muestras del respeto que tiene a la persona del judío y musulmán, al considerarle por encima de todo como un ser moral, capaz por un lado de abrazar la fe cristiana e incapaz por otro de ser obligado a ello. Por lo que a esto respecta su postura es clara. "Los judíos y los sarracenos, como dice Gregorio, han de ser inducidos a recibir la fe de Cristo más con razones y suavidades que con asperezas, pero no hay que forzarles nunca a hacerlo: ya que a Dios no le agrada la obediencia que no sea libre".¹²

Pero el aspecto más importante para nuestro tema de la personalidad de San Ramón de Penyaafort se refiere a su actividad dentro de la Orden de Predicadores. En efecto, primero como Maestro General y después como Provincial de Aragón, Ramón de Penyaafort orientó eficazmente la labor apostólica de los dominicos catalanes hacia la conversión de judíos y musulmanes. A él se debe en particular la creación de los famosos *Studia linguarum*, las escuelas de árabe y hebreo en las que los futuros misioneros dominicos alternaban el aprendizaje de ambas lenguas con su formación teológica y humana.¹³ Ramón de Penyaafort acariciaba hacía años

¹¹ Ca I, pp. 39-40.

¹² *Sancti Raymundi de Pennaforte Ordinis Praedicatorum Summa* (Verona, 1774), p. 1. Véase Ca I, pp. 355-6.

¹³ Así lo afirma P. Marsilio en su *Cronica*, en el capítulo intitulado *De felici obitu venerabilis fratris Raymundi de Pennaforti*: "Studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tu-

este proyecto. Por otra parte, él era el más indicado para ponerlo en marcha dadas sus íntimas relaciones con el rey Jaime I y, al parecer, también con el soberano tunecino. El propio San Ramón en carta al Maestro General de la Orden, Juan el Teutónico, fechada en Barcelona hacia 1246, le habla de las múltiples posibilidades de apostolado de los dominicos con los musulmanes en España y el norte de África y menciona finalmente, como “una puerta que parece abierta para un fruto inestimable”, la buena disposición del Miramolín o rey de Túnez, por entonces el gran Abú Zakariya, el primer soberano hafsida plenamente independiente.¹⁴ No es extraño, pues, que al volver a su querido Convento de Santa Catalina de Barcelona, recién abandonado, por renuncia voluntaria, el generalato de la Orden, Ramón de Penyafort pusiera manos a la obra.

La puesta en marcha del proyecto no se hizo en un día. Seguramente hubo ensayos preparatorios. Y así cabe pensar que el primer esbozo de una escuela de lenguas, en este caso del árabe, tuviera lugar en la Mallorca recién conquistada por el rey Jaime, donde encontramos inmediatamente algunos dominicos, entre ellos el propio San Ramón, Miguel Fabra y, sobre todo, un musulmán convertido al cristianismo, el beato Miguel de Benazar.¹⁵ Como fecha fundacional de los *studia linguarum* suele señalarse, con todo, el año 1250, en el que el Capítulo provincial de Toledo asigna oficialmente ocho religiosos catalanes, entre ellos nuestro Ramón Martí, al estudio del árabe.¹⁶ Las actas capitulares no mencionan el lugar de la escuela, lo que hace suponer que no se trata de una fundación nueva, sino de una institución ya existente. Los historiadores la sitúan generalmente en Túnez. De hecho, desde el año 1230 poco más o menos hay constancia de la presencia de algunos dominicos en la ciudad norteafricana.¹⁷ Pero la vida de la incipiente escuela de Túnez no hubo de ser

nicii et Murciae statuit, ad quae fratres Cathalanos electos destinari procuravit, qui in multum fructum animarum profecerunt et in suae decoratum speculum nationis”. *Raimundiana, Monum. Or. Praed. hist.*, VI, 1, p. 12.

¹⁴ Cf. J. M.^a Coll, “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período raimundiano)”, *AST* 17 (1944), Apéndice 2, p. 138.

¹⁵ Cf. Coll, *loc. cit.*, pp. 123 y 128.

¹⁶ El texto de las actas capitulares es muy conocido. Dice así: “Volentes satisfacere mandato Magistri Ordinis et attendentes utilitatem negotii in praesenti et maxime in futurum, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti assignamus ad studium arabicum, iniungentes eis in remissionem peccatorum suorum, auctoritate Magistri et nostra, et mandantes eis in virtute obedientiae, Fr. Arnaldum de Guardia, Fr. Petrum de Cadireta, Fr. Raymundum Martini, Fr. Petrum Ariae, Fr. Petrum de Suteo, Fr. Petrum de S. Felice, Dr. Didacum Stephani, Fr. Petrum de Canellis, praedictum Fr. Arnaldum de Guardia assignamus aliis in praelatum”. Cf. C. Douais, *Acta capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum* (Toulouse, 1894), p. 612.

¹⁷ Véase entre otros J. M.^a Coll, *loc. cit.*, pp. 123 ss., y A. Berthier, “Un maître orientaliste du XIII^e siècle: R. Martin”, *Archivum FF. Praed.* 6 (1936), pp. 272-3. En cambio, los hermanos Carreras (Ca I, p. 150) sitúan la escuela en Murcia. El texto de P. Marsilio, citado arriba en la nota 13, sobre la paternidad de Ramón de Penyafort en el proyecto fundacional de las escuelas de lenguas dominicanas aboga de hecho en favor de ambas ciu-

excesivamente larga. En 1258 los vaivenes de la política religiosa en el Reino hafsida habrían ocasionado su cierre. De todos modos, y pese a la parquedad e inseguridad de estos datos, el año 1250 constituye una fecha memorable para la historia. En él se establece de modo solemne y oficial y con todas las formalidades canónicas al uso la primera escuela de lengua árabe de que tenemos noticia en la Edad Media cristiana.

El proyecto raimundiano siguió adelante. En 1263, en el año de la conquista definitiva de la ciudad por el rey Jaime, se abre probablemente una nueva escuela en Murcia. Esta fundación constituye un decisivo paso adelante: se trata por vez primera de una escuela bilingüe, en la que se enseñan las dos lenguas orientales por excelencia, el árabe y el hebreo.¹⁸ Ramón de Penyafort moría en 1275. Pero la semilla por él plantada seguiría produciendo nuevos frutos después de su muerte en Barcelona, Valencia y Játiva.¹⁹

Hablar del influjo de Ramón de Penyafort en Llull no es ninguna novedad. Pero acaso a la luz de lo que acabamos de exponer, comprendamos mejor su alcance y su significado. Llull visita al dominico en Barcelona a la vuelta de su peregrinación a Santa María de Rocamador y a Santiago de Compostela. La fecha exacta del encuentro nos es desconocida, pero puede situarse con probabilidad hacia 1264. Se trata, en cualquier caso, de un momento decisivo en la vida de Llull.

El acariciaba el proyecto de ir a estudiar a París. Ramón de Penyafort le disuade y le aconseja volver a Mallorca.²⁰ Llull se deja convencer y parte para Palma, donde le encontramos inmediatamente ocupado en el estudio de la gramática latina y —el dato es muy importante— del árabe.²¹ La mano de San Ramón es aquí claramente perceptible. Incluso el hecho, en apariencia banal, de servirse de un esclavo moro para el aprendizaje

dades: "studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tunicii et Murciae statuit". La prioridad en la mención de Túnez, junto al hecho de que la presencia de los dominicos en la ciudad norteafricana se remonta al año 1230, mientras que no hay constancia de la existencia de un convento de predicadores en Murcia hasta 1266, inclinan la balanza del lado de Túnez. Una serie de bulas papales, en las que Alejandro VI muestra su interés por la labor de los dominicos en Túnez, confirman esta hipótesis. Cf. Coll, *loc. cit.*, pp. 22, 22 ss., y Berthier, *loc. cit.*, p. 273. En lo que se refiere a Ramón Martí, un texto del *Capistrum judacorum* parece hablar en favor de una estancia de nuestro dominico en Túnez anterior al año 1267. La solución más a mano es situarla en los años del supuesto *studium arabicum*. Véase abajo nota 27.

¹⁸ Cf. Coll, *loc. cit.*, pp. 132 ss.

¹⁹ Véase J. M.^a Coll, "Escuelas de lengua orientales en los siglos XIII y XIV (Período postraimundiano)", AST 18 (1945), pp. 60 ss. Sobre las escuelas de lenguas, cf. también los estudios de A. Berthier, "Les écoles de langues orientales fondées par les Dominicains en Espagne et en Afrique", *Revue Africaine* 73, pp. 84-104, y A. Cortabarría, "Originalidad y significación de los «Studia linguarum» de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV", *Pensamiento* 97-99 (1969), 71-92; "El estudio de las lenguas en la Orden dominicana. España-Oriente-Raimundo Martí", *Est. filos.* 19 (1970), 79-127.

²⁰ Cf. *Vita coetanea*, § 10.

²¹ Cf. *ibid.*, § 11.

del árabe tenía sus precedentes en los estudios de lenguas de los dominicos.²² Ramón Lull ha encontrado definitivamente su camino. Sus grandes proyectos misioneros, la fundación de Miramar (1276), el propósito de escribir “el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles”,²³ sus controversias con árabes y judíos, sus planes de Cruzada, etc., no se separan del marco de ideales y realizaciones abierto por Ramón de Penyafort, a cuyo consejo y requerimiento Santo Tomás de Aquino compuso la *Summa contra gentes* (1259-61)²⁴ y San Luis, rey de Francia, emprendió en 1270 la cruzada contra Túnez que debía costarle la vida.²⁵

No es menor la huella de Ramón de Penyafort en su hermano de hábito, Ramón Martí. Novicio dominico en el convento barcelonés de Santa Catalina, estudiante, según algunos, en París, en el famoso convento de Saint-Jacques, donde, al parecer, tuvo por maestro a Alberto Magno y por condiscípulo a Tomás de Aquino,²⁶ Ramón Martí forma parte, como ya sabemos, de aquel grupo de ocho frailes escogidos, de nación catalana, que en 1250, a instancias de San Ramón, el Capítulo de Toledo enviara al *studium arabicum*. Si hay que situar dicho estudio en Túnez, ésta sería la primera estancia de Martí en la ciudad norteafricana.²⁷ En cualquier caso, del fruto que el dominico sacó de su aprendizaje del árabe dan testimonio sus obras, repletas de citas de autores árabes y llenas de erudición islámica. Con todo, la estancia de Martí en el *studium arabicum* no fue más que un comienzo. Con el tiempo, Ramón Martí se convertirá en la

²² Cf. Coll, *loc. cit.*, p. 77.

²³ *Vita coetanea*, § 6.

²⁴ Recoge esta noticia P. Marsilio. Cf. *Raimundiana. Monumenta Or. Praed. hist.*, VI, 1, p. 12.

²⁵ Cf. A. Berthier, *loc. cit.*, pp. 274-5.

²⁶ Hay que tomar estos datos con cautela, ya que tienen su origen en una tradición conservada en el convento parisino, de la que se hace eco, muy tardíamente, en el siglo XVII, su prior Ives Ponsard en carta a J. de Voisin, el editor y comentador del *Pugio fidei*. Véase el prólogo del citado J. de Voisin a su edición del *Pugio* (París, 1651; reed. Leipzig, 1687), p. 112. De ser ciertos estos datos habría que adelantar algunos años la fecha del nacimiento de Martí. Alberto Magno, en efecto, enseñó en París en los años 1245-48. Si el nacimiento de Martí se sitúa, como es usual en 1230, a su llegada a París para estudiar en el convento de Saint Jacques hubiera tenido poco más de 15 años.

²⁷ El siguiente pasaje del *Capistrum judaeorum*, en el que Martí parece aludir a recuerdos personales, habla en favor de una estancia temprana de nuestro dominico en Túnez: “Probant et ecclesie que in Tunicio et per totam Africam in mezquetas redactae sunt, formam pristinam retinendo, et ille que ibidem dirute adhuc insuper luminaribus et in altariibus christianas ostendunt literas et nomine episcoporum, qui ad Dei cultum eas, tunc temporis, consecrarunt” (Ms. de Bolonia, fol. 82; cf. Berthier, *loc. cit.*, pp. 273-4). Téngase en cuenta que el *Capistrum* se remonta al año 1267. Un año después, en 1268, tiene lugar el primer viaje seguro de Martí a Túnez. De ser cierta nuestra suposición, hay que pensar, por tanto, en una estancia anterior del dominico catalán en la ciudad norteafricana. Esta estancia hubo de tener lugar antes del año 1264, en el que nos consta que Martí estaba en Barcelona y, muy probablemente, antes de la composición de la *Explanatio symboli apostolorum*, fechada en 1257, en la que Martí da muestras de un exacto conocimiento de la problemática teológica y moral relacionada con el Islam. Todo nos acerca, pues, a los años fundacionales del supuesto *studium arabicum* tunecino.

primera figura de los *studia linguarum* dominicanos y su nombre estará asociado indeleblemente al de aquéllos. De él cuenta en su crónica Pedro Marsilio que fue “entendido en latín, filósofo en el árabe, gran rabino en el hebreo y muy docto en la lengua caldea”.²⁸ Más aún, hay motivos para afirmar con los hermanos Carreras y Artau que “desde 1250 Ramón Martí se convierte en el ejecutor fiel de la gran empresa cultural concebida por San Ramón de Penyafort”.²⁹

En 1264 Ramón Martí estaba ciertamente en Barcelona. A mediados del año anterior había tenido lugar en el palacio real, en presencia del rey Jaime, de Ramón de Penyafort y numerosos prelados y nobles, la famosa disputa entre Moisés Ben Nahaman y Pablo Crestiá. No nos consta que Martí tomara parte activa en la controversia. Pero la argumentación mesiánica de Pablo Crestiá es tan similar a la que Ramón Martí desarrolla en el *Capistrum judaeorum*, que cabe pensar en una colaboración entre ambos dominicos.³⁰ Como resultado de la disputa el rey dispuso que una comisión de teólogos examinara los libros rabínicos. De ella forma parte Ramón Martí, junto con el obispo de Barcelona y el prior de Santa Catalina, Arnaldo de Segarra. Digamos de pasada que la sentencia no fue condenatoria, sino solamente expurgatoria de aquellos pasajes que, en opinión de los teólogos, eran injuriosos para la fe cristiana.³¹ La estancia de Martí en Barcelona no se prolongó más allá de cinco años. En 1268, parte hacia Túnez. El viaje se relaciona, al parecer, con un ambicioso proyecto de cruzada, acariciado por Ramón de Penyafort: la conquista de Tierra Santa mediante la conquista del norte de África. Contemporáneamente, la flota francesa, al mando de San Luis, había partido de Aigües Mortes, en ruta hacia Tierra Santa, pero en el consejo de guerra celebrado en la rada de Cagliari, el rey cambiará de plan y dirigirá sus efectivos contra Túnez. La súbita muerte de San Luis puso fin a esta empresa.³² Por su parte Ramón Martí desembarcaba en septiembre del año siguiente en Aigües Mortes, de regreso de su misión tunecina. Aquel mismo día llegaba al puerto la nave en que Jaime I volvía de su fracasada cruzada a Tierra Santa. Cuentan los biógrafos, que para huir de los honores reales, nuestro

²⁸ Cf. Quetiv-Echard, *Scriptores O.P.*, I, p. 396.

²⁹ Ob. cit., p. 149.

³⁰ Cf. Berthier, *loc. cit.*, p. 306. Véase en el mismo trabajo, pp. 291-2, un resumen de la argumentación de Martí en el *Capistrum*.

³¹ Cf. F. Valls Taberner, “San Ramón de Penyafort”, en *Obras selectas* I (Madrid-Barcelona, 1953), pp. 321 ss. Sobre la disputa de Barcelona véase además I. Loeb, “La controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moïse ben Nachman”, *Rev. Étud. Juives* 15 (1878); H. Denifle, “Quellen zur Disputation zu Barcelona 1263”, *Histor. Jahrb.* 8 (1878); J. Millás, “Sobre las fuentes documentales de la Controversia de Barcelona en el año 1263”, *Anales Univ. de Barc.* (1940), 25-44; C. Roth, “The Disputation of Barcelona (1263)”, *The Harvard Theol. Rev.* 43 (1950), 117-144; F. Baer, *A history of Jews in Christian Spain* (Filadelfia, 1961-62), I, pp. 152 ss.

³² Cf. Berthier, *loc. cit.*, p. 274 s.

dominico y su compañero Francisco Cendra tomaron inmediatamente la ruta de Montpellier y se dirigieron precipitadamente hacia Barcelona.³³ A partir de esta fecha Ramón Martí se establece definitivamente en la capital catalana. Allí, sin abandonar los temas árabes, se dedica con ardor al estudio de los textos rabínicos. En 1281 el Capítulo provincial de Estella le confía la dirección del *studium hebraicum*, instalado en el convento dominicano de la Ciudad Condal.³⁴ Por sus aulas pasará entre otros un discípulo inquieto y genial, Arnau de Vilanova. En 1282 Ramón Martí tiene una última ocasión de ver llevados a la práctica los planes de cruzada de Ramón de Penyafort. Pedro II el Grande, llamado por el gobernador de Constantina, Ibn Ouezir, prepara una expedición militar a Collo, que, al igual que las anteriores, no tuvo sin embargo ningún resultado tangible.³⁵ Poco después, en 1285, Ramón Martí entregaba su alma a Dios.

Si, como acabamos de ver, la vida y la acción misionera de Ramón Llull y Ramón Martí, transcurren, hasta cierto punto, por cauces paralelos, en su obra apologética los puntos de convergencia se dan de la mano con importantes divergencias. Antes de analizar detalladamente uno y otro aspecto, será bueno adelantar un breve inventario de ambas obras. La obra apologética de Llull es, sin duda, mucho más amplia y varia que la de Martí. Cabría decir hasta cierto punto que la obra entera del mallorquín constituye un inmenso *Itinerarium mentis ad fidem*. Su pensamiento no es nunca un pensamiento neutral o aséptico, sino claramente “comprometido”. Es el pensamiento de un “convertido” que busca “convertir”. El suelo de donde brota el “árbol” de la filosofía luliana no es el deseo griego de saber, sino el deseo cristiano de compartir y convencer, de comunicar a los que todavía no la poseen la verdad salvadora de la que uno está poseído. Esto vale, en general, no sólo de sus escritos filosófico-teológicos, sino incluso del mismo núcleo central de su pensamiento lógico-metafísico, tal como ha cristalizado en el llamado “arte” luliano. En este sentido no es fácil distinguir en Llull las obras apologéticas de las restantes. Con todo, desde un criterio más bien formal que material, cabe hablar en Llull de escritos específicamente apologéticos e incluso ordenarlos en tres grupos principales, de acuerdo con las tres formas características de su acción misionera: la predicación, la enseñanza y el diálogo o la controversia religiosa. Al primer grupo pertenece, por ejemplo, el *Liber praedicationis contra Judaeos*. El segundo grupo, más numeroso, contiene una serie de

³³ Así lo refiere el historiador dominico F. Diago en su *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores desde su origen hasta el año de 1600* (Barcelona, 1599), fol. 136. Véase J. M.^a Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período postraimundiano)*, loc. cit., pp. 63-4.

³⁴ Según el texto de las actas se asignan al convento de Barcelona *ad studium hebraicum* ocho religiosos, entre ellos el propio Ramón Martí en calidad de lector. Véase Berthier, loc. cit., p. 277, y Coll, loc. cit., p. 60.

³⁵ Cf. Berthier, loc. cit., pp. 277 s.

escritos dirigidos conjuntamente a judíos y musulmanes y ordenados principalmente a la demostración de la Trinidad y la Encarnación. Mencionemos entre ellos el *Libre de demostracions*, *Libre de coneixença de Déu*, *Liber de Trinitate et Incarnatione*, *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit melior, maior et verior etc.* Finalmente el tercer grupo, el más original y característico de Llull, además del incomparable *Libre del gentil e dels tres savis*, contiene otras obras en forma de diálogo, como son el *Liber de Spiritu Sancto*, *Liber tartari et christiani*, *Liber de quinque sapientibus*, *Liber de Adventu Messiae* y la *Disputatio Raimundi et Hamar saraceni*.

La obra de Ramón Martí es, por supuesto, mucho más reducida. Su carácter apologético es también mucho más estricto. En realidad, Martí no conoce otro tipo de literatura que la apologética. Incluso la *Explanatio symboli Apostolorum*, que podría parecer a primera vista un tratado teológico o catequético, es en realidad un escrito apologético, para uso de los predicadores o misioneros en medios musulmanes o judíos. En ella cabe distinguir dos etapas sucesivas. Una de acento más bien arabizante. A ella pertenece la ya citada *Explanatio symboli Apostolorum*, terminada en 1257, y unas *Sumas contra el Alcoran*, hoy perdidas, pero que atribuye a Martí el historiador Diago.³⁶ Parece oportuno mencionar también aquí al famoso *Vocabulista in arabigo* que la crítica, aunque no unánimemente, considera obra de nuestro dominico. Tanto más que el texto del diccionario va acompañado de un curioso diálogo entre un musulmán y un cristiano, en el que el primero, dirigiéndose a su interlocutor, le dice: "Oh tú que te llamas de nombre Ramón y de apellido Martí". El diálogo versa sobre la excelencia de la lengua árabe como lengua inspirada por Dios y la infalibilidad e inimitabilidad del Corán, que el musulmán afirma y Martí niega. La inclusión de este fragmento en el diccionario parece indicar que la obra es fruto de la colaboración entre un cristiano y un musulmán y que ambos quisieron dejar allí constancia de su propia fe.³⁷ La segunda etapa tiene un acento marcadamente judaizante. A ella pertenecen

³⁶ Véase su *Historia de la Provincia de Aragón*, fol. 137. Cf. Berthier, *loc. cit.*, p. 295.

³⁷ Cf. Berthier, *loc. cit.*, p. 292. F. de la Granja, "Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio", *Al-Andalus* 31 (1966), 47 ss., da noticia de la controversia que tuvo lugar en Murcia, en los primeros años de la dominación cristiana, entre un joven musulmán, de origen murciano, pero que luego se establecería en Ceuta, Ibn Rasik, y un sacerdote cristiano. La discusión versa, como en el breve diálogo inserto en el *Vocabulista*, sobre la supuesta inimitabilidad del Corán. El momento de la polémica se sitúa entre 1243 y 1263 como fecha límite. El autor se pregunta, no sin razón, si no habrá motivos para identificar el sacerdote cristiano con Ramón Martí. La hipótesis es muy sugerente, pero carece de una base suficiente en la cronología conocida. Al margen de que no tenemos noticia de una estancia de Martí en Murcia, el establecimiento de los dominicos en aquella ciudad no parece pueda situarse antes de 1266, el año de su conquista definitiva por el rey Don Jaime.

las dos obras que más han contribuido al renombre de su autor: el *Capistrum Judaeorum* y el *Pugio fidei contra Judaeos*. La primera obra, por desgracia, todavía inédita, fue terminada en 1267. Va destinada exclusivamente a los judíos, o mejor, a los misioneros cristianos entre judíos.³⁸ La segunda constituye el fruto maduro del esfuerzo de toda una vida. No es casual que Ramón Martí la ultimara en 1278, unos siete años antes de morir. El valor histórico-cultural del *Pugio fidei* es extraordinario. Lo de menos es que su autor copiara textualmente en su primera parte pasajes enteros de la *Summa contra gentes* del Aquinatense.³⁹ Este plagio viene compensado por un conocimiento de primera mano de los autores árabes y judíos. Difícilmente se encontrará en toda la Edad Media cristiana una obra que supere al *Pugio* en el manejo de las fuentes orientales. Ramón Martí conoce y cita largamente, además del Corán, a Algazel, Alfarabi, Avicena, Averroes, e incluso al médico y filósofo persa Arrazi, cuya obra, *Investigaciones orientales*, hoy día todavía inédita, llevaba entonces escasamente treinta años de existencia.⁴⁰ Es mayor todavía el uso de las fuentes judías. Ramón Martí utiliza el Talmud y sus comentaristas, el Targum de Jonatán ben Uzziel, los Midrashim, incluso uno hoy perdido, compuesto en el siglo XII por Moisés Haddarscham de Narbona, el Zohar, y entre los grandes maestros del pensamiento judío, a Salomón ben Isaac, Abraham ben Ezra, David Kimhi y a su contemporáneo Moisés ben Nahaman.⁴¹ El *Pugio* fue redactado en latín y en hebreo. Sus destinatarios son, pues, primordialmente los judíos, aunque no se excluyen los musulmanes. El propio autor lo subraya en el proemio de su obra, al confesar que dirige su argumentación de la mejor manera que sabe y puede “principalmente contra los

³⁸ Se conocen actualmente dos manuscritos del *Capistrum*: el cod. 1675 (n. 865 del catálogo impreso de manuscritos latinos) de la Biblioteca universitaria de Bolonia y el cod. lat. 3643 de la Biblioteca nacional de París. Véase el análisis de estos manuscritos y un breve resumen de la obra en Berthier, *loc. cit.*, pp. 287 ss.

³⁹ La discusión suscitada por M. Asín Palacios, “El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino”, en *Homenaje a Don Francisco Cordera* (Zaragoza, 1904), pp. 320-323, en torno a la pretendida prioridad del texto de Martí sobre el de su gran compañero de hábito, hace ya tiempo que ha sido zanjada en favor del segundo. La publicación en 1918, en el vol. XIII de la edición leonina, del autógrafo de los dos primeros libros de la *Summa contra gentes*, un texto repleto de enmiendas y tachaduras que constituye casi una obra nueva respecto a la primera redacción, dio el golpe de gracia a la hipótesis de Asín. Posteriormente J. M.^a Lloveras, en un estudio utilizado por los hermanos Carreras (Ca I, pp. 163 ss.), adujo la prueba decisiva, al demostrar que Martí en el cap. XII del *Pugio* cita la *Summa contra gentes* del Aquinatense bajo la fórmula usual en la época: *dicit quidam*. De los 26 caps. que constituyen la primera parte del *Pugio*, 21 son en gran parte copia de la *Summa contra gentes*. En ocasiones, Martí copia también la *Summa theologiae*. Cabe la posibilidad de que Tomás y Martí utilizaran un material común que corría por los conventos de la Orden. Pero en este caso el mérito de haberlo elaborado filosóficamente corresponde sin ninguna duda al primero. Finalmente, en lo que se refiere a la cronología, el *Pugio* se escribió en 1278, mientras que la *Summa contra gentes* fue redactada entre 1259 y 1264. Son más de 18 años de diferencia.

⁴⁰ Cf. Berthier, *loc. cit.*, pp. 302 ss.

⁴¹ Cf. *ibid.*, pp. 309 ss.

judíos, después contra los sarracenos y cualesquiera adversarios de la fe verdadera".⁴²

Lo primero que define una apologética son sus destinatarios. No es difícil descubrir quiénes son los destinatarios del pensamiento apologético de Ramón Llull y Ramón Martí. Inmersos como estaban en el marco catalán y mediterráneo del siglo XIII, los hombres se dividen primariamente para ellos en creyentes de las tres religiones del libro. Ambos saben muy bien, como es natural, que existen también los gentiles, en la terminología de la época, los hombres sin ley. Llull los tiene muy presentes en su obra. Y si en el *Libre del gentil e dels tres savis* ejemplifica, literariamente, su situación en la figura conmovedora de aquel buen gentil, a quien el pensamiento angustioso de la muerte pone en la pista de Dios, en el *Liber tartari et christiani* se interesa, concretamente, por la conversión de los mongoles. Llull, además, cosa que no ocurre en Martí, extiende el horizonte de sus preocupaciones ecuménicas hacia los cristianos separados de Oriente, griegos ortodoxos, nestorianos y jacobitas. Más aún, en un delicioso pasaje del *Blanquerna*, Llull se hace el portavoz de toda la humanidad conocida: "Ave María! Saluts t'aport dels sarraïns, jueus, grecs, mogols, tartres, búlgars, hongres d'Hongaria la menor, comans, nestorins, rossos, guinovins: tots aquests e molts d'altres infeels te saluden per mi, qui som lur procurador".⁴³ Por su parte, Ramón Martí, en el primer capítulo del *Pugio*, divide a los hombres en dos grupos fundamentales: el de los "hombres sin ley, que considera casi infinito, y el de los que "tienen ley o se arrojan su nombre y son o judíos, o cristianos o sarracenos".⁴⁴ Pero estas y otras constataciones no aminoran la importancia del hecho básico e innegable de que el pensamiento apologético de nuestros dos hombres se orienta, fundamentalmente, a la conversión de judíos y musulmanes. Esto es claro en el caso de Llull, cuyos esfuerzos por reconciliar la iglesia griega con la latina lo mismo que sus proyectos de conversión de los paganos, son sólo aplicaciones concretas de un ideal misionero y de un sistema de pensamiento, forjado de acuerdo con las necesidades del horizonte concreto en que nació y cuajó, determinado esencialmente por la coexistencia y el diálogo entre los hombres de las tres religiones mediterráneas.⁴⁵ Y es más claro todavía en Martí, quien considera el judío, y lo mismo vale en su medida del musulmán, como el enemigo más peligroso, por ser el "más familiar e inevitable" para los cristianos, dado que unos y otros viven, por así decirlo, codo a codo y en la misma casa.⁴⁶

⁴² *Pugio fidei*, ed. J. de Voisin, reed. de Leipzig, 1687, p. 2.

⁴³ *Blanquerna*, cap. 61, ORL IX, p. 211.

⁴⁴ *Pugio fidei*, p. 192.

⁴⁵ Cf. R. Pring-Mill, *El microcosmos lullà* (Palma, 1962), pp. 15 ss.

⁴⁶ *Pugio fidei*, p. 2.

¿Cuál es la actitud de Ramón Llull y Ramón Martí hacia sus interlocutores judíos y musulmanes? Pienso que para responder con objetividad a esta cuestión, hay que evitar ante todo dos prejuicios de signo contrario. Se ha subrayado hasta el exceso, en el caso de Llull el tono sereno y cortés de sus obras de controversia religiosa. Sin duda, esto es válido para el *Libre del gentil*, verdadera joya de la literatura religiosa de la Edad Media, pero no es aplicable sin más al resto de la obra luliana. A. Llinarés ha distinguido a este respecto en Llull la “época del diálogo” de la “época de la disputa” y ha situado entre ambas, como un profundo tajo, su primer viaje a Túnez, es decir, su primer contacto personal y no meramente literario con la realidad concreta y masiva del Islam norteafricano.⁴⁷

Para darse cuenta del cambio operado en el ánimo de Llull basta comparar el tono y el marco ambiental de los dos diálogos que constituyen el comienzo y el fin de esta evolución: el *Libro del gentil* (1273-75) y la *Disputatio Raimundi et Hamar saraceni* (1308). El contraste entre ambos es verdaderamente impresionante. La bella floresta del primero, abundante de fuentes y árboles frutales, se ha convertido en el segundo en un infecto calabozo. Y con el marco ambiental han cambiado también los personajes. Ya no son aquellos sabios idealizados que dialogaban entre sí, de acuerdo con las reglas de la más extremada cortesía y que, al despedirse, se pedían mutuamente perdón por si acaso se les hubiera escapado, sin querer, alguna “vilana paraula”,⁴⁸ sino dos hombres de carne y hueso, con sus odios, sus pasiones y mezquindades, Ramón, el prisionero cristiano, y Hamar, un musulmán que va a visitarle en la cárcel, por orden del muftí con la esperanza de hacerle abjurar de su fe. El debate que allí se inicia está a tono con las nuevas circunstancias. Ya no se trata de un diálogo noble y elevado, como en el *Libro del gentil*, sino de una auténtica disputa, en la que ambos contrincantes no ahorran las asperezas de lenguaje, ni temen descender al terreno estrictamente personal. Hamar no se contenta con desenmascarar como una “fábula” lo que los cristianos cuentan de la Trinidad y la Encarnación, sino que invita al prisionero a renegar de su fe, ofreciéndole, en compensación, toda suerte de ventajas materiales: bellas muchachas de noble nacimiento, una gran casa y abundancia de riquezas, con las que vivir holgadamente y en paz. A lo que contesta Ramón: “Yo te he escuchado pacíficamente. Te ruego, pues, hagas lo mismo ahora conmigo... Me has prometido riquezas y abundantes bienes terrenales, si aceptaba la ley de Mahoma. Me has propuesto un mal negocio, ya que no es con estos bienes que se alcanza la vida eterna. Yo te prometo, en cambio, que si, abandonando tu ley falsa y diabólica, propagada por el

⁴⁷ Cf. *Raymond Lulle*, pp. 269 ss.

⁴⁸ Cf. *Libre del Gentil e dels tres savis*, ed. Rosselló, p. 303.

hierro y la fuerza, aceptas la mía, obtendrás la vida eterna, pues la propagación de mi ley fue empezada y continuada por la predicación y la sangre de los mártires".⁴⁹

Dicho esto, Ramón inicia el contraataque. Y después de impugnar las razones de Hamar contra los dos dogmas cristianos de la Trinidad y Encarnación, pasa a demostrar mediante cuarenta signos que la ley cristiana es verdadera y la musulmana falsa. El tono de estas páginas es de una aspereza y violencia desconocidas en Llull. Son frecuentes las alusiones a hechos innobles de la vida de Mahoma y al desorden moral permitido por su ley. El paraíso musulmán es ridiculizado por medio de descripciones odiosas. No se trata sólo de la abundancia de manjares y bebidas —cada bienaventurado podrá comer y beber por cuarenta— ni del uso de bellas muchachas, eternamente vírgenes, sino incluso de otros varones. La controversia se cierra con esta breve conclusión: "Cuando el musulmán hubo escuchado estas razones, las meditó largamente, suspiró y finalmente se alejó del cristiano, dando por terminada la discusión".⁵⁰ La obra recoge, como es sabido, las amargas experiencias de Llull en Bugía, en 1307, con ocasión de un dramático intento misionero en tierras del Islam que le valió ser golpeado y apedreado por la chusma.⁵¹ Pero de no saberlo por la historia, habría motivos para sospecharlo: tan distinto es su tono, acre y crispado, de aquella sobrecogedora serenidad del *Libre del gentil*.

En lo que se refiere a los judíos Llull tiene conciencia de que tanto su anterior grandeza como su presente miseria dependen exclusivamente de su condición de pueblo de Dios, elegido y reprobado. Así lo expone a su propio hijo en el *Libre de doctrina pueril*: "En aquell temps eren, fill, los jueus amics de nostre Senyor Déu e creien en ell e eren contre los pobles que creien en ídoles... Sabs, fill, per què Déu donà als jueus la lig? Per so que no fossen en la error en la que eren los altres gents qui creien en ídoles, e per assò que en lo lur poble agués profetes qui denunciaven lo adveniment de Nostre Senyor Jesucrist e que en aquell poble des jueus nasqués nostra Dona Santa Maria, en qual se encarnàs lo fill de Déu".⁵² Sin embargo, esta grandeza se trocó, por su culpa, en la presente miseria: "...e car tractaren la passió del Fill de Déu, per assò los ha Déus punits a ésser servos de totes gents, e són los pus avilats e los pus volpeys homens qui sien... E enaxí com en lo comensament Deus los honrà sobre tots los altres pobles, enaxí per la colpa e per la viltat en què són, major que altres pobles, los té pus deshonrats la justícia de Déu".⁵³ Hay que subrayar

⁴⁹ *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni*, MOG IV, 442 = Int. vii, 12.

⁵⁰ MOG IV, 476 = Int. vii, 46.

⁵¹ Véase A. Llinarès, "Le séjour de R. Lulle à Bougie (1307) et la 'Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni'", *EL* 4 (1960), 63-72.

⁵² *Libre de doctrina pueril*, cap. 13, 3 y 6; ORL I, 29-30.

⁵³ *Ibid.*, cap. 69, 7-8, ORL I, 123.

el carácter religioso de este gran fresco luliano. De hecho, aunque Llull alude en ocasiones a ciertos defectos típicos de los judíos, como la usura o la avaricia, su postura general es fiel a esa visión religiosa del problema, sin brotes de antisemitismo racial o político.⁵⁴

La obra de Ramón Martí, en cambio, provoca un prejuicio de signo contrario. La agresividad de sus títulos "cabestro" de los judíos o "puñal" de la fe, sugiere una actitud de odio o desprecio hacia los no cristianos. Seguramente no hay que tomar demasiado a la letra estas expresiones odiosas que no corresponden al espíritu con que Martí escribió sus obras. Lo que él quiere dar a entender con ellas es su voluntad decidida de defender la fe con armas intelectuales eficaces para "traspasar" a sus adversarios (*pugio*) y llevarlos de la mano al reconocimiento de su error (*cabestrum*). Martí, en el fondo, no pudo menos de apreciar a esos pretendidos adversarios para malgastar, como lo hizo, su vida en un apostolado difícil y casi siempre infructuoso. De hecho, como ocurría en el caso de Llull, su polémica se mueve casi exclusivamente en el terreno religioso, sin rastros apreciables de antisemitismo racial o político. Lo que sucede es que la obra de Martí carece de aquella inconfundible nota humana que constituye el mayor atractivo de la de Llull, al margen de que ha nacido en un ambiente muy distinto, en contacto diario con el interlocutor judío o musulmán y en el seno de una orden religiosa, cuyos miembros llevaban con orgullo el audaz título de "atletas de la fe" que les confiriera el papa Honorio III.⁵⁵

Dicho esto, hay que reconocer sencillamente que el tono normal de la obra de Martí es mucho más duro que el de Llull. Expresiones que difícilmente escucharíamos en la pluma de Llull, nos salen al encuentro, casi a cada paso, en la de Martí. El polemista dominico llega casi a agotar los términos peyorativos del diccionario latino que denotan alguna falta o defecto en el ejercicio de las facultades espirituales, por ejemplo "stultitia", "coecitas", "deliramentum", "fatuitas", "impudentia", "perfidia", "nequitia", "pravitas", etc. Se trata seguramente de un "género literario", pero su uso generalizado denota una actitud de espíritu mucho menos comprensiva que la de Llull. Martí no parece haber tenido conciencia de las enormes dificultades de orden intelectual que comporta, en ocasiones, el acceso a la fe. Los judíos son, para él, hombres que "palpan como ciegos la pared de la verdad".⁵⁶ En una ocasión llega a compararlos a los escarabajos y a los murciélagos, ya que "se escandalizan de Jesucristo, allí donde los otros se edifican, y donde éstos son iluminados, ellos se ciegan".⁵⁷

⁵⁴ Cf. E. Colomer, "Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana", *EL* 10 (1966), 5-45; 12 (1968) 131-144.

⁵⁵ Cf. Ca I, 157-8.

⁵⁶ *Pugio fidei*, p. 504.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 412.

En la raíz de esta extraña ceguera se esconde para Martí el pecado fundamental de los judíos: su incredulidad. Por esto “andan a tientas en pleno mediodía como el ciego en la oscuridad y no ordenan sus caminos a la búsqueda de la verdad, siendo así que los ordenan bastante bien en los asuntos temporales”.⁵⁸ Martí coincide con Llull en relacionar la cautividad del pueblo judío con su rechazo culpable de Cristo, pero acentúa la responsabilidad de los judíos contemporáneos. El mismo Dios que libró a sus padres de la cautividad de Babilonia, no los libra de la presente. Nuestro dominico ve en este hecho el indicio de algún pecado oculto, del que los judíos no quieren arrepentirse. Pues bien “el mayor pecado de los judíos fue la muerte de Cristo y la rebelión contra Él: por eso fueron llevados cautivos por todas las regiones del orbe. Y porque los judíos actuales dan su consenso a la muerte de Cristo que llevaron a cabo sus padres, por eso son también castigados... Y porque no quieren reconocer este pecado, por eso no se arrepienten de él y no alcanzan misericordia”.⁵⁹

Los musulmanes no salen mejor librados de la polémica de Martí. El dominico subraya particularmente la falta de ejemplaridad de Mahoma y la imperfección moral de su doctrina. El profeta es presentado como un hombre lujurioso y violento.⁶⁰ Él está muy lejos de ser, como pretenden sus seguidores, el Paráclito o consolador prometido por Jesús en el Evangelio: “Mahoma no fue un consolador, sino un destructor: él vino con la espada a obligar a los hombres a aceptar su fe, cosa que Dios no quiso hacer al crear al hombre libre y dueño de sus destinos”.⁶¹ Por otra parte, la ley de Mahoma, “no es propia de hombres razonables y honestos, sino lascivos y mujeriegos”.⁶² Martí insiste, sobre todo, en el carácter antinatural de la poligamia, permitida por el profeta a sus fieles, y en la concepción material del paraíso musulmán. Tal concepción convierte la bienaventuranza celeste en una pobre “fábula”.⁶³ No es propio del hombre prudente, afirma Martí con Avicena, medir el placer humano por el mismo rasero que el de los asnos.⁶⁴ Según la Escritura ni el ojo vio, ni la oreja oyó, ni cabe en el corazón del hombre lo que Dios tiene preparado a sus elegidos. “Pero la comida, la bebida y las mujeres, cosas en las que Mahoma pone la bienaventuranza, las ve el ojo.”⁶⁵ Martí recuerda, finalmente, que esta concepción grosera de la bienaventuranza es la que indujo a algunos filó-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 474.

⁵⁹ *Explanatio symboli Apostolorum*, ed. J. March, *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* (1908), pp. 474-5.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 455.

⁶¹ *Ibid.*, p. 455.

⁶² *Ibid.*, p. 491.

⁶³ *Ibid.*, p. 492.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 494.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 494.

sofos árabes a negar la resurrección, pero subraya también que los grandes pensadores musulmanes, Algazel, Avicena, Alfarabi se han separado de ella y han puesto la felicidad eterna “en el conocimiento y el amor de Dios y no en el placer”.⁶⁶

Ha llegado el momento de abordar el tema central de nuestro trabajo: el análisis del pensamiento apologético de Llull y de Martí. El esquema apologético de Llull es bien conocido de todos. Por ello me limitaré aquí a poner de relieve sus líneas más fundamentales. Llull parte de uno de los “lugares comunes” del pensamiento medieval, a saber, un concepto ejemplarista, más o menos platonizante de las relaciones entre el mundo y Dios, y se esfuerza por llevar a sus interlocutores judíos y musulmanes a la aceptación de los dos dogmas cristianos de la Trinidad y la Encarnación. Para poder dar este salto —un auténtico “salto mortal”, al menos para sus interlocutores— Llull utiliza como palanca su conocida teoría de las dignidades y correlativos. Las dignidades son, como es sabido, una serie de axiomas aceptados por los creyentes de las tres religiones del Libro, que expresan a Dios creador en la unidad de sus atributos esenciales, tales como la bondad, la grandeza, la eternidad, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud, la verdad y la gloria. Podríamos definir las como conceptos trascendentales de valor que piensan a Dios en relación con el mundo y por lo mismo son predicables a la vez de Dios y del mundo, pero con esta diferencia fundamental, que en las criaturas una dignidad no es la otra, al paso que en Dios la una es la otra; en otras palabras, en Dios las dignidades se identifican realmente entre sí y con la única esencia divina. Esta identidad o “conversión circular” de las dignidades constituye para Llull el sello característico del ser de Dios, la marca o señal ontológica de su trascendencia absoluta sobre la creación.⁶⁷

Con su teoría de las dignidades Llull ha logrado pensar de manera original la relación Dios-mundo. Este inmenso engranaje es puesto de golpe en movimiento mediante la nueva teoría de los correlativos. Los correlativos tienen su origen en el desarrollo de las formas nominales de los verbos transitivos, a saber, el participio presente como forma activa, el pasado como pasiva y el infinitivo como nexos entre ambas. Llull generaliza así una doctrina que San Agustín, en un intento de explicación del

⁶⁶ *Ibid.*, p. 494.

⁶⁷ Sobre la génesis, interpretación y fundamentación filosófico-teológica de la teoría de las dignidades, véase Pla I, pp. 89 ss. Cf. también del mismo autor “La combinatoria luliana”, *Rev. Filos.* 12 (1953), 575-609; 13 (1954), 125-165. Platzeck, sin negar los influjos de origen árabe y judío, resuelve fundamentalmente el problema de las “fuentes” de Llull, remitiendo a la tradición occidental, platónica y agustiniana. Recientemente, siguiendo los surcos abiertos por M. Asín Palacios y J. M.^a Millás, M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull* (Valencia, 1977), pp. 72 ss., vuelve a poner sobre el tapete el problema de las “fuentes” árabes y judías del pensamiento luliano.

misterio trinitario, había aplicado a los verbos que expresan una actividad del espíritu, por ejemplo, cognoscente, conocido y conocer o amante, amado y amar. La consecuencia es obvia: las dignidades divinas se despliegan como un capullo en flor en la tríada de sus correlativos. La voluntad, por ejemplo, se desarrolla en voluntad querida, queriente y querer. Un incontenible dinamismo sacude de arriba a abajo el edificio del pensamiento luliano. Dios, nos dirá Llull, es infinitamente activo y sus dignidades no podrían permanecer estériles u ociosas. La palanca, a la que me refería hace un instante, ha encontrado el punto de apoyo que permite saltar sobre el abismo. En efecto, Llull está convencido que los pensadores musulmanes y judíos comparten con él esta concepción de Dios y de las dignidades divinas, al menos por lo que toca a la actividad creadora.⁶⁸ Por eso, el hilo conductor de su argumentación consiste siempre en mostrar que la admisión en Dios de las dignidades como principio activo no vale únicamente al nivel de la actividad creadora *ad extra*, sino también y más primordialmente al de la misma vida divina *ab intra*. En otras palabras, de la existencia en Dios de una serie de atributos esencialmente activos que se despliegan en la tríada de sus correlativos infiere Llull la existencia de una alteridad personal en el seno de la única Divinidad, es decir, el misterio cristiano de la Trinidad. De otro modo, Dios, supremamente activo hacia afuera, sería en sí mismo estéril y ocioso. Sería un *Deus minor*, un Dios pequeño, y no el *Deus maior*, el mayor que pueda pensarse, tal como lo exige la infinitud.⁶⁹ De modo similar, una vez justificada racionalmente la Trinidad, Llull se esfuerza en justificar el misterio de la Encarnación del Verbo, presentándolo como la suprema manifestación de las dignidades de Dios, la bondad, la sabiduría, la gloria, etc., en el mundo.

Las líneas maestras del pensamiento de Llull convergen así, como los arcos, arbotantes y pilares de una catedral, hacia la clave de bóveda que es Cristo. En este punto la postura luliana es perfectamente coherente. Si el Dios encarnado es la suprema manifestación de las dignidades en el mundo, entonces el motivo de la Encarnación es anterior, por así decirlo, al de la creación. La típica pregunta medieval *Cur Deus homo?* recibe una respuesta grandiosa. La razón de la Encarnación no es otra que la perfecta glorificación de Dios en el mundo, por medio del Dios-hombre, Jesucristo. El poder y la sabiduría de Dios no pueden descansar, en último término, sino en Dios mismo. La creación, pues, se ordenaba desde el comienzo a la Encarnación. El mundo y los hombres están, pues, ahí, como horizonte de vida del Dios encarnado. Para armonizar esta tesis del primado absoluto de Cristo con el dogma de la redención, Llull establece,

⁶⁸ Cf. el conocido texto de la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, ed. Keicher, p. 205.

⁶⁹ Cf. *De Deo maiore et minore*, ROL I, 489.

como es sabido, una doble intención en el plan creador-salvífico de Dios. La primera intención es que Dios se haga hombre. Desde esta perspectiva la creación es para la encarnación y no viceversa. La segunda intención, supuesta la permisión del pecado, mira también a la salvación del hombre pecador. Desde esta perspectiva la encarnación se ordena también a la redención, o como dice Llull hermosamente, a la recreación. La línea soteriológica, heredada de San Agustín y San Anselmo, encuentra, pues, el lugar que le corresponde en la cristología de Llull, pero claramente subordinada a otra línea, más profunda y originaria, la encarnacionista.⁷⁰

Llull no levantó de un golpe este imponente edificio. Su pensamiento incluye una evolución harto conocida, aunque diversamente interpretada, que se expresa en el paso de un sistema quaternario a otro ternario y definitivamente trinitario. Si en el *Ars magna* primitiva (1273-75) el número de dignidades era 16 (cuatro grupos de cuatro) desde el *Ars inventiva* (1289-90) se reducen a 9 (tres grupos de tres). En cualquier caso, la concepción trinitaria, presente ya en los primeros esbozos del Arte, acabó por imponerse y se mantuvo sin cambios de importancia a lo largo de su obra.⁷¹ En este sentido, el pensamiento apologético de Llull tiene una unidad y una coherencia indiscutibles.

No ocurre lo mismo en el caso de Ramón Martí. En su pensamiento se dan dos etapas muy diferenciadas. La primera, representada por la *Explanatio symboli Apostolorum*, se sitúa en el horizonte intelectual del agustinismo. No es extraño, pues, que en ella los puntos de convergencia con Llull sean relativamente abundantes. La segunda, representada por el *Capistrum judaeorum* y, sobre todo, por el *Pugio fidei*, es doctrinalmente tomista. Es obvio, por tanto, que en esta segunda etapa los puntos de contacto entre Llull y Martí sean más bien escasos o nulos. Nos toca ahora analizar más a fondo ambos momentos.

La *Explanatio symboli Apostolorum* es, como indica su título, una expansión del credo cristiano. Su estructura formal es sencilla y convincente. Abre la obra una introducción, destinada a poner los "supuestos" de la

⁷⁰ El desarrollo y la fundamentación de estas breves indicaciones puede verse en E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull* (Berlín, 1961), pp. 104 ss. Cf. también *De la Edad Media al Renacimiento*, R. Llull - N. de Cusa - J. Pico della Mirandola (Barcelona, 1947), pp. 169 ss. Para una profundización de esta temática cf. S. d'Algaide, "Cristología lulliana", *Collectanea Franciscana* 1 (1931), 145-183; E. Eijo Garay, "La finalidad de la encarnación según el B. R. Lull", *Rev. Esp. teol.* 2 (1942), 201-227; B. Nicolau, "El primado absoluto de Cristo en la mente del B. R. Lull", *EL* 2 (1958), 297-312.

⁷¹ Véase sobre este punto los conocidos trabajos de A. Yates, "The Art of Ramon Lull", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954), 115-173; "Ramon Lull and John Scotus Erigena", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 23 (1960), 1-44; y las respuestas de J. Pring Mill, "The trinitarian World Pictures of Ramon Lull", *Romanist. Jahrb.* 7 (1955-6), 229 ss.; *Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el "Arte general"* (Oxford, 1963) y Pla I, 113 ss.

futura exposición: la necesidad de la “fe” para el conocimiento de Dios, en tanto no es substituída por la “visión”, y la autenticidad e integridad de los “libros” en los que se basa esta fe: las Sagradas Escrituras. El cuerpo de la obra desarrolla el contenido del credo en doce capítulos, que Martí, siguiendo una tradición de la época, atribuye a cada uno de los doce apóstoles: Dios uno y trino (1.º); Cristo como Hijo de Dios, en su venida, pasión, resurrección, ascensión y vuelta como juez de vivos y muertos (2.º-7.º); el Espíritu Santo y la Iglesia (8.º-9.º), la comunión de los santos, la resurrección de los muertos y la vida eterna (10.º-12.º). De acuerdo con esta estructura había que caracterizar la *Explanatio* de Martí como un tratado teológico. Su originalidad consiste, sin embargo, en que es al mismo tiempo una apologética. El autor dirige su obra a la instrucción de los fieles cristianos, pero mirando continuamente por el rabillo del ojo a judíos y musulmanes. Este acento semítico impregna toda la exposición y aflora a la superficie en numerosas ocasiones.

La polémica islamo-cristiana es la que más inmediatamente salta a la vista. Martí alude por vez primera a los musulmanes al tratar de la integridad de los libros santos. Si el Corán, que fue escrito en una sola lengua, lo consideran ellos íntegro e incorrupto, ¡con cuánta más razón lo será el canon de las Escrituras, escrito y transmitido en las lenguas más diversas! ⁷² Después las alusiones son casi continuas. Así Martí defiende, por ejemplo, contra los musulmanes el culto de María y de los santos de la acusación de idolatría; ⁷³ refuta su doctrina de que Cristo no padeció en realidad, aludiendo a su sepulcro, conservado en Jerusalén y venerado por sus mismos correligionarios; ⁷⁴ contrapone la ascensión de Cristo, que tuvo lugar en pleno día y ante sus discípulos, con la pretensión de Mahoma de haber subido también al cielo, pero de noche y sin que nadie lo viese; ⁷⁵ se opone finalmente a la doctrina de Mahoma sobre la poligamia y el divorcio y a su concepción grosera del paraíso. ⁷⁶

No es menor el interés de Martí por la polémica judeo-cristiana. Este interés se manifiesta, ante todo, en el peso específico que en la argumentación escriturística concede Martí al Antiguo Testamento. Pero no faltan tampoco alusiones concretas, por ejemplo, al tratar de la integridad de las Sagradas Escrituras, tan vinculadas con la historia del pueblo judío. ⁷⁷ Bástenos recordar aquí el tratamiento de la problemática mesiánica que contiene, ya en esbozo, los desarrollos posteriores del *Capistrum judaeorum*

⁷² Cf. *Explanatio*, p. 454.

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 456.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 478.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 481.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, pp. 488 ss. y 492 ss.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, pp. 452 ss.

y del *Pugio fidei*. Martí demuestra extensamente que Jesucristo es el Mesías esperado por los judíos por estas cuatro razones o signos: 1.º) la pérdida del cetro por Judá; 2.º) el cumplimiento de las setenta semanas de Daniel; 3.º) el cumplimiento de los milagros predichos por Isaías; 4.º) la conversión de los gentiles, anunciada por David, Isaías y Zacarías.⁷⁸

Más que por este indudable acento apologético, la obra de Martí merece nuestra atención por sus puntos de contacto con el pensamiento luliano. Ya he indicado antes que la *Explanatio* se mueve en el horizonte doctrinal del agustinismo. La prueba de ello está en su modo de concebir una cuestión tan decisiva como la relación entre dogma y dialéctica o, más sencillamente entre fe y razón. La postura de Martí es a este respecto muy similar a la de Lull: la prioridad de la fe se da de la mano con la exigencia racional de demostración. Un ejemplo claro de lo que acabo de decir nos lo ofrece Martí en el tema de la Trinidad. Nuestro dominico parte en él, claramente, del “supuesto” de la fe, pero ello no es obstáculo para que se esfuerce en “demostrar” este mismo supuesto mediante la razón. La Trinidad, nos dice, es un misterio superior a la inteligencia humana e incluso angélica. Por ello “el que quiera entenderla perfectamente ha de apoyarse más en la fe que en la razón, según dice Isaías: si no creéis, no entenderéis, ya que siendo Dios incomparablemente mayor que todo entendimiento creado ningún entendimiento creado puede comprenderlo perfectamente”.⁷⁹ Esto no quiere decir, con todo, que la razón no tenga ni voz ni voto en este asunto. Martí piensa que, al menos, hay que concederle voz. Los mismos filósofos paganos tuvieron un atisbo de la Trinidad, en cuanto conocieron en abstracto el poder, la sabiduría y la bondad de Dios.⁸⁰ Pero supuesto su conocimiento por la fe, Martí no duda en subscribir la tesis de que la Trinidad de personas en Dios puede mostrarse también por la razón. Precisamente por ello y “porque no todos los hombres sabios aceptan la autoridad de los libros sagrados, al paso que todos ellos, fieles o infieles, se atienen a la razón”,⁸¹ después de probar la Trinidad por la autoridad de la Escritura, Martí ofrece también como prueba una serie de “razones”.⁸² Martí no añade como Lull a estas razones el apelativo de “necesarias”. Pero en el fondo las tiene por tales. Y así, al terminar de exponer una de ellas, no duda en escribir: “se muestra, pues, a quien no contradice la verdad y quiere entender tal como puede ser entendido que Dios es trino y uno”.⁸³

⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 473 ss.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 457.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 461.

⁸¹ *Ibid.*, p. 457.

⁸² Cf. *ibid.*, pp. 459 ss.

⁸³ *Ibid.*, p. 459.

La importancia de este planteamiento aparece inmediatamente en el desarrollo concreto del tema de Dios. Martí no dedica ni una sola línea a probar su existencia. Seguramente porque, de acuerdo con los cánones del agustinismo, la tiene por evidente y también porque la unicidad de Dios es un supuesto común a judíos, musulmanes y cristianos. Lo que a Martí le interesa dejar bien sentado no es la unicidad de Dios, sino su trinidad. Las razones que para ello aduce se mueven dentro del contexto agustiniano, aunque no dejan de tener sus puntos de contacto con algunos motivos del pensamiento luliano. Veamos brevemente las más importantes. Martí, por ejemplo, atribuye a Dios de modo eminente la unidad, la verdad y la bondad que encontramos también en las criaturas. Pero con esta diferencia fundamental, que en las criaturas se trata de propiedades que son de la cosa, pero no son la cosa misma, mientras que en Dios todo lo que hay en Él es Dios mismo. De ahí infiere Martí la existencia en Dios de la Trinidad de personas en el seno de la unidad divina.⁸⁴ En otra ocasión, Martí concibe a Dios como una "fuente" eternamente manante, de donde se sigue que hay que distinguir en el seno de la Divinidad al que da, o generante, el que recibe, o engendrado, y la liberalidad o el don de ambos, en otras palabras, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.⁸⁵ Finalmente, Martí señala también la existencia en Dios del poder, la sabiduría y la voluntad, que aunque sean uno en esencia, se distinguen entre sí con distinción de razón y manifiestan de algún modo la Trinidad.⁸⁶

El agustinismo de Martí se pone también de manifiesto en la solución que da a una cuestión muy debatida en su época: la posibilidad o la imposibilidad de la creación *ab aeterno*. Martí coincide con Llull en optar por la solución negativa. Eternidad y creación se excluyen contradictoriamente. "Lo eterno, en efecto, por su propia razón carece de comienzo. Lo creado, en cambio, por su propia razón tiene un comienzo. Ambos conceptos se oponen entre sí y no pueden predicarse de una misma cosa. Por tanto, dado que el mundo con todos sus elementos tuvo un comienzo y por ello se incluye bajo la noción de creatura, es imposible que sea eterno. Las cosas que tuvieron comienzo no pueden tener a la eternidad como medida de la duración, sino que, al contrario, con ellas ha sido concreado el tiempo, que es la medida de las cosas mudables."⁸⁷

Hasta aquí, el agustinismo de Martí estaba en la raíz de sus contactos doctrinales con Llull. En la problemática cristológica ocurre exactamente

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 459.

⁸⁵ Cf. *ibid.*, pp. 459 s.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 460. exposición detallada, seguida de una crítica de las "razones" de Martí en favor de la Trinidad puede verse en M. Solana, "Corroboración filosófica del dogma de la Trinidad por Ramón Martí", *Rev. filos.* 22 (1963), 334-368.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 464-5. Véase también *ibid.*, p. 460.

lo contrario. La estricta fidelidad de Martí a la tradición agustiniana y, muy particularmente, al legado anselmiano, le aparta radicalmente de la concepción luliana. Si la cristología de Lluïl era, como vimos, primariamente encarnacionista, la de Martí será típicamente soteriológica. Para Martí la encarnación se ordena simplemente a la redención. La consideración de la encarnación *pro priori* a la de la redención no le merece ninguna atención. La respuesta a la pregunta *Cur Deus homo?* coincide, por tanto, para él con el desarrollo de la cuestión acerca de la conveniencia de la redención.

Esta respuesta abarca propiamente dos preguntas: ¿Será necesaria la redención? ¿Será conveniente que el redentor fuese precisamente el Dios encarnado? La primera pregunta no ofrece mayor dificultad. La redención es necesaria, dado que el primer hombre pecó y con él toda la humanidad en él contenida.⁸⁸ La segunda pregunta en cambio, da pie a Martí para desarrollar su concepción soteriológica. Convenía a la bondad de Dios, piensa Martí, redimir la más perfecta de sus obras, al hombre caído por el pecado. Para ello era precisa una satisfacción que sólo podía dar Dios mismo, ya que ninguna criatura dotada de razón, ni el ángel ni el hombre, eran para ello idóneas. El primero porque no podía representar a los redimidos. El segundo porque la satisfacción de una injuria ha de medirse por la grandeza del injuriado y, siendo Dios infinito, también habría de serlo la satisfacción, cosa que sobrepasa las posibilidades humanas. Pero aun suponiendo que un hombre o un ángel pudieran ser mediadores entre Dios y la humanidad, una razón de conveniencia impide que de hecho lo fuesen. Entre redentor y redimido surge una relación de dependencia absoluta que sólo conviene a Dios. En caso contrario, el hombre no podría menos de reverenciar y tomar a su redentor como otro señor y caería así en la idolatría. El hombre tendría dos señores, toda vez que podría decir: "El Creador no hizo nada por mí; dijo y fue hecho. Pero el redentor y el restaurador padeció muerte por mí".⁸⁹ Es preciso, pues, que el redentor fuese Dios y, siendo éste por naturaleza impassible, es preciso que se encarnara o uniera a un hombre en unidad de persona, para satisfacer así como Dios hecho hombre la pena infinita que exigía la justicia divina.⁹⁰

No puede negarse vigor y grandeza teológica a esta concepción. En ella se percibe sin dificultad la huella anselmiana. Los pasos principales de la argumentación de Martí, el énfasis puesto en la satisfacción de la justicia divina, el rechazo de la posibilidad de otra redención que no fuese la realizada por el Dios hecho hombre, porque en tal caso la criatura se colocaría bajo una dependencia absoluta al margen de su Creador, son

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 471.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 471.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 471.

puntos demasiado esenciales para que no se reconozca en ellos la grandiosa síntesis soteriológica trazada de mano maestra por San Anselmo en las páginas del *Cur Deus homo*.⁹¹

No sabemos exactamente cuándo ni por qué abandonó Martí su primitiva concepción agustiniana. El hecho es que su pensamiento cambia llamativamente de piel y se hace tomista en cuanto a la doctrina y exegético-positivo en cuanto al método. En este decisivo cambio influyó sin duda el cambio operado en las circunstancias de la vida del maestro dominico. Al volver a Barcelona, Martí se encontró con una importante novedad en el campo de las ideas: la creciente influencia dentro de su Orden de los nuevos caminos abiertos al pensamiento cristiano por el genio de Tomás de Aquino. Escrita entre 1259 y 1264, la *Summa contra Gentiles* fue acogida con entusiasmo en el convento de Santa Catalina.⁹² Tanto más que, según parece, había sido escrita a sugerencias de Ramón de Penyafort. No es de extrañar, pues, que Martí se inspirase en ella y la copiase incluso literalmente, al ponerse a redactar su *Pugio fidei*.⁹³ Por otra parte, a partir de la fecha de la disputa entre Moisés ben Nahaman y Pablo Crestiá, Martí se interesa cada vez más por la controversia cristiano-judía. Nos consta que, de modo similar a Llull, Martí gozó del privilegio real para predicar en las sinagogas.⁹⁴ Su nombramiento como lector del *Studium hebraicum* de Barcelona constituye el reconocimiento público de esta nueva orientación de su pensamiento.

Ahora bien, en sus contactos con los judíos Martí se dio cuenta inmediatamente de que una discusión basada en la especulación teológica carecía totalmente de eficacia. Lo decisivo aquí era partir de los propios textos judíos e interpretarlos con los medios exegéticos de su propia tradición. Más aún, para evitar fáciles evasiones, era importante tener el texto a mano, a poder ser por escrito y en su propia lengua. Martí nos lo cuenta en una interesante página del *Capistrum judaeorum*. “Uno de los artificios de los judíos, escribe, es de no responder apenas o nada a una cuestión o de darle la vuelta. El que empieza una discusión pública, evita raramente ser confundido y más raramente aún llega a concluirla. Importa por tanto ceñirse lo más posible a la cuestión y evitar responder a todas las objeciones. Otro modo de proceder de los judíos consiste en responder al margen, haciendo un largo discurso sobre la santidad de los patriarcas,

⁹¹ Véase H. Sancho, “La ‘Expositio symboli Apostolorum’ de Raimundo Martí O.P.”, *La Ciencia Tomista* 15 (1917), 405-6.

⁹² Cf. Berthier, *loc. cit.*, p. 300.

⁹³ Cf. nota 39. Hay que subrayar, con todo, en favor de Martí, que estos préstamos doctrinales hechos a Santo Tomás son enriquecidos por él con abundantes referencias a los autores árabes.

⁹⁴ Así lo afirma el propio Martí en su *Capistrum judaeorum*. Cf. A. Cortabarría, “El estudio de las lenguas en la Orden dominicana”, p. 112.

el número de sus milagros, así como sobre la santidad de la ley escrita y de las palabras dirigidas por Dios a sus padres. Durante estas respuestas maliciosas, se agitan, hacen ruido y dejan pasar el tiempo y si uno no rompe su vana elocuencia, se mantienen invencibles en sus respuestas. Si uno dispone de tiempo para disipar sus argumentos mediante razones válidas, se esfuerzan en confundirle, y con objeto de volver vanas y frívolas razones verdaderas y fuertes, se ponen a manifestar su extrañeza de que una persona sabia y prudente pueda decir tales palabras, sostener tales propósitos e imaginar semejantes fábulas.”⁹⁵ He aquí por qué Martí se decidió por llevar la discusión a un terreno más tranquilo: el de la palabra escrita. Allí podría desarrollar con todo rigor su argumentación exegética y atender a todas las posibles objeciones.

El *Capistrum judaeorum* constituye un primer paso en el nuevo camino iniciado por nuestro autor. El contenido y el método de la obra responde exactamente a la mentalidad judía. En efecto, el desacuerdo fundamental que oponía entonces —y ahora— a cristianos y judíos se encuentra en la cuestión mesiánica. Para los primeros el Mesías ya había venido. Para los segundos el Mesías era todavía el que había de venir. El problema de fondo residía en una idea distinta del mesianismo, espiritual y trascendente en los primeros, más terreno y político en los segundos. Los mismos motivos que movían a los cristianos en reconocer en Jesús el Mesías prometido apartaban a los judíos de este reconocimiento. Martí aborda toda esta problemática en el *Capistrum*. El tema a debatir no es otro que la venida del Mesías. La obra tiene dos partes. La primera ofrece seis argumentos destinados a probar que el Mesías ya ha venido. La segunda responde a seis objeciones de los judíos contra la realidad de esta venida. Tanto las pruebas como las objeciones se basan siempre en textos de la Escritura.⁹⁶ Martí atendía así a las exigencias de sus interlocutores. Se trataba de mostrarles con la Biblia en la mano y utilizando una exégesis de carácter positivo, que tenía en cuenta el estudio del texto hebreo, del contexto literario e, incluso, de la tradición rabínica, que el Mesías que ellos esperaban era el mismo cuya venida proclamaban los cristianos.

Esta insistencia en el método exegético-positivo constituirá para Martí una adquisición definitiva. El *Pugio fidei* no conllevará a este respecto un paso atrás, aunque sí una notable ampliación de perspectivas. Martí atiende ahora a la vez a todos los frentes posibles: los paganos que no conocen a Dios, los filósofos que niegan su existencia, tienen el alma por mortal o caen en graves errores acerca de Dios y de la creación y finalmente los judíos y musulmanes. En este sentido es ejemplar la grandiosa arquitectura del primer capítulo del *Pugio*, levantada por nuestro dominico con arreglo

⁹⁵ Texto citado por Berthier, *loc. cit.*, pp. 291-2.

⁹⁶ Véase Berthier, *loc. cit.*, pp. 291-2.

a un plan de Algazel.⁹⁷ En su base establece Martí una clasificación de los hombres por sus creencias religiosas. Hay hombres que carecen de ley religiosa y otros que viven bajo una ley que tienen por revelada. Estos últimos son los judíos, cristianos y musulmanes. Los primeros representan a gentes innumerables, pero Martí los distribuye en tres grupos de acuerdo con tres importantes corrientes filosóficas. Los temporales o epicúreos que niegan la existencia de Dios y ponen el sumo bien del hombre en el placer. Su representante más cualificado es Epicuro, pero son muchos los hombres bajo el cielo que siguen sus principios. Los naturales o físicos que niegan la inmortalidad del alma y opinan, en consecuencia, que después de la muerte no existe ni premio para los justos ni pena para los impíos. La paternidad de este grupo es atribuida a Galeno, pero en él figuran "no sólo hombres de letras que dilucidan sutilmente estas cuestiones, sino también un número incontable de hombres sin letras y de otras gentes".⁹⁸ Finalmente, los filósofos adictos a la metafísica, quienes, conscientes de los errores de las anteriores escuelas, lucharán por desarraigarlos. Pertenecen a este grupo hombres ilustres como Sócrates, Platón y sobre todo Aristóteles con sus dos intérpretes árabes, Avicena y Alfarabi. Estos últimos, sin embargo, cayeron de nuevo en tres graves errores: la eternidad del mundo, la ignorancia de Dios acerca de los hechos singulares y la negación de la futura resurrección.⁹⁹ Martí, fiel al esquema de Algazel, no incluye aquí en este último grupo a su principal representante, Averroes. Lo tendrá, con todo, muy en cuenta en el tratamiento ulterior de estas cuestiones.

En conformidad con este planteamiento, Martí se impone en el *Pugio* una doble tarea: una estrictamente filosófica, otra exegético-teológica. La primera se aborda en la primera parte de la obra. La lista de los errores en que incurrieron los pensadores paganos ofrece a nuestro autor el elenco de las cuestiones a tratar. Frente a los epicúreos, demostrará Martí la existencia de Dios y que el sumo bien del hombre no está en el placer, sino en el conocimiento y el amor de Dios.¹⁰⁰ Frente a los filósofos naturalistas defenderá la inmortalidad del alma.¹⁰¹ Finalmente, frente a Aristóteles y sus intérpretes árabes discutirá si cabe probar la eternidad del mundo, qué conocimiento tiene Dios de los hechos singulares y si es imposible o no la resurrección.¹⁰² Es importante subrayar que estas tres últimas cuestiones se llevan la parte del león. La razón es obvia. Bajo esta *trinitas ne-*

⁹⁷ Cf. *Pugio fidei*, I, cap. 1, pp. 192 ss.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 193.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 194.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, I, caps. 2 y 3, pp. 194-199.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, I, cap. 4, pp. 199-207.

¹⁰² Cf. *ibid.*, I, caps. 5-26, pp. 207-258.

quissima errorum, es fácil adivinar las tesis características de los averroístas o aristotélicos heterodoxos, que entonces hacían furor en París.

Martí, pues, coincide con Llull en haber cobrado conciencia muy a tiempo del peligro que representaba para la unidad de la cristiandad ese nuevo flanco abierto en su propio seno y en haber dedicado, como aquél, a su contención sus postreros esfuerzos. Es cierto que las armas con las que lucha nuestro dominico, no son propias, sino prestadas de su hermano de hábito, Tomás de Aquino. Pero es claro en cualquier caso, como anotan los hermanos Carreras y Artau, que "la primera parte del *Pugio* está escrita, aunque otra cosa parezca, cara al ambiente europeo y refleja las disputas habidas en la Sorbona en torno al averroísmo".¹⁰³

La segunda y tercera parte del *Pugio* nos devuelve a un ambiente más conocido. Su marco es el habitual en la controversia religiosa entre los hombres de las tres religiones del Libro. El apologista cristiano deberá, pues, establecer frente a judíos y musulmanes la verdad de su propia fe. Martí lo lleva a cabo conforme a un plan minucioso y muy meditado, cuyo rasgo fundamental consiste en poner la historia en la base de la teología. Así la primera cuestión abordada por Martí es la de la Mesianidad de Jesús. Nuestro apologista reasume y amplía aquí la argumentación del *Capistrum judaeorum* y prueba largamente por el cumplimiento de las profecías y por los milagros evangélicos que el Mesías ya ha venido.¹⁰⁴ Martí atiende también a las dificultades provenientes de la diversa concepción mesiánica de los judíos y se esfuerza en mostrarles que, según las Escrituras, el Mesías debía padecer y que los textos que hablan de su futura gloria tienen un sentido escatológico y se refieren no a su primera, sino a su segunda venida.¹⁰⁵ Resuelta positivamente la cuestión de la Mesianidad de Jesús, Martí tiene el terreno desbrozado para desarrollar los tres puntos capitales del dogma cristiano, la unidad y Trinidad de Dios, la creación y caída del hombre y su redención por el Dios-hombre, Jesucristo.¹⁰⁶ La argumentación de Martí retorna así en espiral sobre su punto de partida. El Mesías aparece, como redentor, en toda la gloria de su divinidad. Martí aborda ahora en toda su profundidad el misterio cristológico: nacimiento, pasión, muerte, resurrección y ascensión del Hijo de Dios a la diestra del Padre, para concluir su exposición con el tema de la nueva ley de gracia, sellada definitivamente por la venida del Espíritu.¹⁰⁷ Cierra la exposición el tema de la reprobación de los judíos y su situación después de la ascensión del Señor hasta la futura conversión del resto de Israel.¹⁰⁸

¹⁰³ Ob. cit., p. 160.

¹⁰⁴ Cf. *Pugio fidei*, II, caps. 3-10.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, II, caps. 11-15.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, III, dist. 1-3.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, III, dist. 3, caps. 1-20.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, III, dist. 3, caps. 21-23.

Comparemos ahora el *Pugio* con la *Explanatio* para darnos cuenta del camino recorrido por nuestro autor. Ya no se trata ahora de enlazar la primacía de la fe con la exigencia racional de demostración. Razón y fe se mueven ahora en dos planos distintos, lo que no obsta a su estrecha colaboración. A la primera corresponde la prioridad en las cuestiones filosóficas y a la segunda en las teológicas. En filosofía las cuestiones se resuelven por razones necesarias, lo cual, afirma Martí, es imposible en teología. Su postura es a este respecto tajante: “los artículos de la fe no pueden ser demostrados”.¹⁰⁹ En consecuencia, Martí se abstiene ahora de probar la Trinidad por razones naturales, pero, en cambio, cosa que no ocurría en la *Explanatio*, se esfuerza en demostrar rigurosamente, por la sola razón, la existencia de Dios¹¹⁰ y la inmortalidad del alma.¹¹¹ El nuevo planteamiento de las relaciones entre fe y razón se refleja también en la cuestión debatida acerca de la eternidad o no eternidad del mundo. Martí examina largamente los argumentos aducidos en uno u otro sentido y muestra que las razones en que se apoyan no son necesarias. Así llega a la conclusión de que el comienzo temporal o, como dice Martí, la “novedad” del mundo “se conoce sólo por revelación y no puede demostrarse por la razón”.¹¹² Es ocioso recordar que Tomás de Aquino no había dicho otra cosa.¹¹³

Sin embargo, esta autonomía de la razón en su propio campo, no impide su ulterior subordinación a la fe. Martí se opone tajantemente a la postura racionalista de sus contemporáneos averroístas que proclamaban la excelencia de la “vida filosófica” y preferían el estudio de la filosofía al de la teología. “Quienes así posponen la teología a la filosofía”, afirma, “no ofrecen más que manjares medio cocidos y mal salados”.¹¹⁴ Hay mu-

¹⁰⁹ *Ibid.*, I, cap. 13, p. 229.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, I, cap. 2, pp. 194-196. La demostración de la existencia de Dios procede *a posteriori*, de acuerdo con la filosofía que enseña que “se puede concluir de sus efectos a las causas” (p. 195). Martí aduce cinco pruebas. Tres de ellas concuerdan con las utilizadas por Santo Tomás en la *Summa contra gentiles* (I, c. 13): la prueba por la causalidad, por el movimiento y por el orden del mundo. Falta, en cambio, la prueba por los grados del ser. En su lugar, Martí añade dos razones reiterativas: por el conocimiento que el alma tiene de su comienzo y por el testimonio de la creación.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, I, cap. 4, pp. 199-207. También aquí mezcla Martí razones tomadas de la *Summa contra gentiles* (II, c. 79) con otras, de valor desigual, de cosecha propia. Proceden de la *Summa* las demostraciones que parten de la imposibilidad que tiene el alma de corromperse: porque no depende del cuerpo; porque su perfección consiste en la abstracción del cuerpo; porque su operación propia es entender; porque conoce las cosas inmateriales; porque no se debilita con el cuerpo, etc. Falta en Martí la prueba tomista por el “deseo natural” de permanecer siempre. En su lugar, Martí concede un especial relieve a la “prueba moral”: la necesidad de una justa retribución por parte de Dios que sancione el comportamiento del hombre en esta vida.

¹¹² *Ibid.*, I, cap. 13, p. 229.

¹¹³ Cf. *Summa contra gentiles*, II, caps. 31-38. Véase también *Summa theol.*, I, q. 46, arts. 1-2.

¹¹⁴ *Pugio fidei*, I, cap. 5, p. 213.

chas cosas verdaderas, de las que no conocemos la razón. Y, en definitiva, no es la ciencia la que salva, sino la fe. Señora en su propio campo, la filosofía está al servicio de la verdad superior de la fe. El mismo *Pugio* es un buen ejemplo de ello. De hecho, las cuestiones filosóficas de su primera parte se ordenan a los más amplios horizontes teológicos de las dos restantes y constituyen unos auténticos *preambula fidei*, como se llamarán más tarde, cuyo fin es llevar de la mano al no creyente hasta el umbral de la revelación cristiana.

Esta utilización de la razón al servicio de la fe se hace patente, sobre todo, en el ulterior desarrollo del *Pugio*. Si Martí ha renunciado a sus anteriores intentos de demostración de las verdades de la fe por razones naturales, no ha pensado jamás en renunciar a la razón. A fuer de buen medieval, sigue creyendo en la eficacia de una buena demostración. No desespera de poder llevar un día a sus interlocutores al conocimiento de la verdad cristiana. De lo que se trata ahora es de encontrar un nuevo tipo de pruebas, de las que aquéllos no puedan menos de aceptar las premisas. En la ausencia de premisas de razón, no queda sino echar mano de aquello que constituye la base del pensamiento judío: la Palabra de Dios y, con ella, el inmenso legado de la tradición rabínica. He aquí por qué en el *Pugio* se concede un espacio tan amplio a la argumentación exegética. Martí quiere vencer a sus adversarios con sus propias armas. Pero estas armas no se utilizan a ciegas, sino en una especie de justa intelectual. Es significativo a este respecto que Martí termine a veces sus largos desarrollos exegéticos apelando a las consecuencias del razonamiento. Sólo que el sentido de este razonamiento es nuevo. No se trata de demostrar ninguna verdad a partir de premisas racionales, en este caso inexistentes, sino de mostrar o de hacer caer en la cuenta al interlocutor de una verdad que él mismo, sin saberlo, poseía ya desde siempre. Veámoslo en concreto en el caso de la Trinidad y de la Divinidad de Jesucristo.

El tema de la Trinidad ocupa un lugar de primer orden en la sistemática del *Pugio*. Martí sabe perfectamente que es algo así como la puerta de entrada al misterio cristiano. Por eso se esfuerza muy particularmente en "persuadir" de esta verdad a sus interlocutores judíos.¹¹⁵ Para ello parte de una tradición rabínica, que afirma la existencia en el seno de la Divinidad de una serie de propiedades esenciales. La constatación es importante, ya que confirma la intuición apologética de Llull en el tema de las dignidades divinas. He aquí, por ejemplo, un texto que habla por sí mismo: "En diez propiedades de Dios fue creado el mundo, a saber, la sabiduría, la prudencia, la ciencia, la fortaleza, el poder, la increpación, la justicia, el juicio, la piedad y la misericordia".¹¹⁶ Martí, con todo, no argumenta

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, III, dist. 1, caps. 5 y 6, pp. 501 ss.

¹¹⁶ *Ibid.*, cap. 5, p. 504.

como Llull a partir de la actividad intradivina de estas propiedades, sino que las reúne en tres grupos, representados por el poder, la sabiduría y la bondad, y las atribuye respectivamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Los judíos, pues, sin saberlo, tenían conocimiento del misterio trinitario.¹¹⁷

Algo similar hay que decir del otro quicio del misterio cristiano, la Divinidad de Jesucristo. Martí aborda esta cuestión en múltiples ocasiones. Aquí nos interesa subrayar sólo un intento de argumentación a partir de la atribución al futuro Mesías del nombre divino por excelencia, el nombre de Jahvé. Llamado por los griegos τετραγράμματον, porque consta de las cuatro consonantes hebreas Jod, He, Vau y He, los judíos evitaban pronunciarlo para no profanarlo y lo sustituían por el de *Adonai*. Martí se extiende largamente en recordar, con un texto de la *Guía de los descarriados* de Maimónides, las excelencias de este nombre. Es el único nombre que expresa unívocamente la realidad misma de Dios. Los otros nombres divinos son comunes o derivados: éste es propio en exclusiva de Dios y en su significación no participa ninguna criatura.¹¹⁸ De ahí la importancia de poner en claro el uso que de este nombre divino hace la Escritura. Atribuirlo al Mesías, significa sencillamente equipararlo con Dios. Ahora bien, esto es precisamente lo que ocurre en una serie de profecías mesiánicas, por ejemplo, Isaías, 28,5; Jeremías, 23,5, y Zacarías, 2,10. Martí está seguro de que tiene en las manos un argumento decisivo e irrefutable “si nadie fuera de Dios es llamado con el nombre τετραγράμματον, como ha dicho antes Rabí Moisés y hemos probado; si el Mesías es llamado por este nombre por el mismo Dios, como hemos mostrado; es cosa patente a todos los que no ignoran las consecuencias de los razonamientos que el Mesías es Dios. Pensar otra cosa sería blasfemo, ya que supondría que Dios lo mandó llamar por este nombre en falso y no según verdad”.¹¹⁹ Como es sabido, Arnau de Vilanova se refiere a Ramón Martí al comienzo de su *Allocutio de significatione nominis tetragrammaton* y reconoce haber recibido de él la “semilla de la lengua hebrea”.¹²⁰ ¿Será exagerado esta-

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 505. En el cap. 6, pp. 507 ss., Martí argumenta a partir de los textos del Antiguo Testamento que hablan de la “Sabiduría” que Dios tiene consigo, desde el principio, antes de la creación del mundo (*Prov.*, 8, 22 ss.). De ahí deduce Martí la existencia de una distinción en Dios entre el “poseedor” de la Sabiduría y la Sabiduría “poseída”, que interpreta en el sentido de las dos primeras personas de la Trinidad. Martí procede de modo similar en el caso de la otra locución bíblica: el “Espíritu” de Dios. La consecuencia final de su argumentación es que “todas estas cosas, tal como las creyeron los antiguos, así las creen los cristianos: su fe y la de los antiguos santos es la misma” (p. 510).

¹¹⁸ Cf. *Pugio fidei*, III, dist. 3, cap. 2, pp. 648 ss.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 654. Cf. también *ibid.*, cap. 3, p. 671.

¹²⁰ Véase J. Carreras, “La ‘Allocutio super Tetragrammaton’ de Arnaldo de Vilanova”, *Sefarad* 9 (1949), 80.

blecer una relación entre ambas cosas y buscar en el contacto entre ambos hombres el primer origen del tratado arnaldiano?¹²¹

Hemos llegado al final de un largo recorrido. Es el momento de enlazar de nuevo con el comienzo y de intentar responder al interrogante allí planteado. Si Llull, como parece probable, pensó en Martí al describirnos al desconocido religioso de su relato, hay que reconocer que no estuvo acertado en la caracterización del personaje. Es cierto, como hemos visto, que el pensamiento de Martí es mucho más positivo que el de Llull. Pero no tiene nada que ver con un mero positivismo de la revelación que se contente con recitar el credo al interlocutor no cristiano, mientras le dice, como Bonhoeffer en nuestros días reprochaba al fideísmo de Barth: "trágate el pájaro o morirás". En realidad, lo que está en juego en la contraposición Llull-Martí no es tanto la contraposición método positivo-método racional, cuanto dos concepciones distintas de la racionalidad. Martí argumenta también racionalmente, pero a un doble nivel: a partir de premisas de razón en las cuestiones filosóficas y a partir de premisas de fe en las teológicas.

En conjunto, entre Ramón Llull y Ramón Martí se yergue un significativo cambio de perspectivas filosófico-teológicas. El pensamiento de Llull constituye el momento culminante, lo que quiere decir también el punto final de una tradición doctrinal, de carácter marcadamente racional, que por mediación de los grandes autores del siglo XII, un Ricardo de San Víctor, un Juan de Salisbury, etc., conduce hasta San Anselmo, Escoto Eriúgena y San Agustín. En todos estos autores la razón se mueve, a veces con excesiva audacia, dentro del horizonte omniabarcador de la fe. De ahí la situación paradójica en que se encuentran que, si, de un lado, puede ser tildada de racionalismo, del otro parece a veces acercarse a un cierto fideísmo. En realidad no se trata de una cosa ni de otra, sino de un modo peculiar de resolver las complejas y sutiles relaciones entre razón y fe. La novedad de Llull estriba en que lleva esta tendencia hasta el extremo y esto en un momento en que ya comenzaba históricamente a declinar. Expresado paradójicamente, Llull resulta "nuevo" en su época, porque su postura era literalmente "anacrónica", estaba ya fuera del tiempo.

¹²¹ De hecho, Martí, basándose en Pedro Alfonso (*PL*, vol. 157, p. 661), esboza ya una doble interpretación del Tetragrama bíblico: trinitaria y cristológica. El Antiguo Testamento atribuye el nombre de Jahvé tanto a Dios como al futuro Mesías. En el primer caso, las tres letras diferentes que lo componen, a saber, *jod*, *he* y *vau*, significan la Trinidad de personas en Dios y la letra que se repite, es decir, *he*, significa la unidad de naturaleza. En el segundo caso, esta misma estructura literal del Tetragrama alude a la trinidad de substancias en el futuro Mesías, cuerpo, alma y el Logos, dentro de la unidad de la única persona divina. Cf. *Pugio fidei*, III, dist. 3, cap. 4, p. 685. Arnau de Vilanova hará suya la interpretación trinitaria del Tetragrama, pero utilizará para ello un método más complejo, basado en el juego de significaciones de todas y cada una de sus letras. Véase E. Colomer, "La interpretación del Tetragrama bíblico en Ramón Martí y Arnau de Vilanova", *VI Congr. intern. de Filos. med.* (Bonn, 1977).

En efecto, saliendo al encuentro de las exigencias intelectuales de sus interlocutores judíos y musulmanes, Llull amplía “el campo de la disputa apologética racional, desde el terreno de los estrictos *preambula fidei*, presupuestos de la fe y verdades religioso-naturales, al terreno de las afirmaciones doctrinales concretas de la fe, incluídas aquellas que el creyente considera como misterios”.¹²² La postura de Llull incluye, sin duda, una buena dosis de realismo y de audacia. Llull se hace cargo de la situación real del interlocutor no cristiano y no le pide de entrada ninguna otra cosa, sino que se atenga a su razón. Desde este punto de vista, la postura luliana no tiene nada de anacrónica. Al contrario, concuerda perfectamente con la evolución del pensamiento teológico en los ambientes más progresistas del Islam y del Judaísmo, influenciados respectivamente por las tendencias racionalistas de Averroes y Moisés Maimónides. Ocurre, sin embargo, una cosa muy distinta, si juzgamos la actitud de Llull desde el punto de vista de la evolución del pensamiento occidental. El problema de fondo es entonces el de la relación entre la razón y la fe. Al poner todas las verdades religiosas al alcance de sus razones necesarias, Llull echa por tierra la distinción entre las verdades accesibles de algún modo a la razón, por ejemplo, el conocimiento de la existencia de Dios, y las que sólo son conocidas por la fe, por ejemplo, los misterios de la Trinidad y la Encarnación. Llull no se asusta ante esta consecuencia. Al contrario, la expresa con toda nitidez al comienzo de su *Libre de demostracions*.¹²³ Desde su peculiar concepción de las relaciones entre razón y fe, tan posible es al entendimiento humano “entender” que Dios existe, como que es uno y trino, pero ni en uno ni en otro caso está en juego el entendimiento “natural”, sino el entendimiento elevado por la gracia e “iluminado por la luz de la soberana sabiduría”.¹²⁴ En definitiva, para Llull, a Dios sólo se le conoce desde Dios. Dios “trasciende”, por razón de su infinitud, todo entendimiento creado. Por ello, para conocerle, el entendimiento ha de “trascenderse” a sí mismo, lo que quiere decir, ha de ser ayudado por la virtud divina.¹²⁵

En otras palabras, Llull no contrapone, abstractamente, razón y fe. Su pensamiento es concreto y circular: la razón cabalga sobre la fe y la fe sobre la razón. En el fondo, se trata seguramente de una versión luliana del *fides quaerens intellectum* anselmiano. El punto de partida de Llull es la fe. El esfuerzo dialéctico de su pensamiento no se dirige a suprimir la fe y sustituirla por la razón, sino a entender lo que cree o, como él

¹²² M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, p. 59.

¹²³ Cf. *Libre de demostracions*, I, 1, ORL XV, 7-8.

¹²⁴ *Ibid.*, I, 1, p. 8.

¹²⁵ Cf. E. Colomer, “El ascenso a Dios en el pensamiento de Ramón Llull”, *Pens.* 18 (1962), 167 ss. Véase *De la Edad Media al Renacimiento*, pp. 59 ss.

dice, a lograr que el creer “pueda convertirse en entender”.¹²⁶ Llull explica su punto de vista con la conocida imagen del aceite que nada sobre el agua. Si se echa agua en una vasija de aceite, el aceite asciende. A medida que sube el nivel del agua, sube también el del aceite. Así la fe crece con el crecimiento de la inteligencia.¹²⁷ La razón y la filosofía no aportan, pues, a la fe más conocimientos, sino mayor entendimiento. El no filósofo que cree que Dios existe y es uno y trino, al hacerse filósofo, no deja por ello de creer, ni conoce cosas que antes no conociera, pero entiende lo que antes creía. En resumen, Llull se mueve todavía dentro de la vieja concepción agustiniana de la “sabiduría” cristiana. Él piensa a fines del siglo XIII como si estuviera en pleno siglo XII, como si no hubieran existido Alberto Magno y Tomás de Aquino. Con su postura “está condenando la delimitación de los campos de la razón y la fe, realizada por Santo Tomás”.¹²⁸ Su pensamiento continúa encerrado, no sin matices peculiares, en los esquemas mentales del agustinismo pre-tomista.¹²⁹

Ramón Martí formó también parte durante un tiempo de esta corriente. Pero después tomó cuerpo en su pensamiento el cambio introducido por Tomás de Aquino en las viejas relaciones fe-razón. De ahí la evolu-

¹²⁶ *Libre de demostracions*, I, 9, p. 14.

¹²⁷ Cf. *Ars generalis ultima*, IX, cap. 63, *ROL* XIV, 276.

¹²⁸ M. Cruz Hernández, ob. cit., p. 162.

¹²⁹ El “anacronismo” de Llull se pone de manifiesto ostentosamente en su postura frente al así llamado “averroísmo latino”. Llull se da cuenta inmediatamente del peligro mortal que representaba para la cristiandad la difusión de las nuevas ideas. En ello, no es preciso subrayarlo, estaba cargado de razón. Pero es incapaz de darse cuenta de lo que había de inevitable en la irrupción contemporánea del aristotelismo. Sobre todo Llull no advierte que un movimiento nuevo, como aquél, requería métodos y actitudes nuevas. Entre la unión agustiniana de fe y razón y el divorcio, por no decir, la oposición, que los averroístas establecían entre una y otra, Tomás de Aquino había optado por una “via media”: la distinción y la colaboración entre ambas. Llull, en cambio, se encastilla en la vieja concepción agustiniana de las relaciones entre fe y razón y desde ella es incapaz de dominar la nueva situación. Su lucha contra el averroísmo se convierte en una defensa de la postura agustiniana y, por tanto, como subraya F. van Steenberghen, en una oposición tajante a “toda tentativa de divorcio entre la fe y la razón, la filosofía y la teología” (“La signification de l'oeuvre antiaverroïste de Raymond Lulle”, *EL* 4, 1960, p. 124). Se trata, hasta cierto punto, de una lucha a ciegas. Y así Llull mete en un mismo puchero, como lo había hecho E. Tempier en su condenación de 1277, las tesis averroístas con las de Tomás de Aquino. Ese “anacronismo” teológico se da de la mano, como no podía ser menos, con un “integrismo” que no encuentra otra salida a la situación que una condena a rajatabla. En 1311, en el *Liber lamentationis Philosophiae*, dedicado al rey de Francia, Felipe el Hermoso, Llull no duda en pedir el auxilio del brazo secular para poner fin a una situación tan lamentable. En otoño del mismo año Llull se dirige al Concilio de Vienne en busca de la condena eclesiástica. En la *Petitio* dirigida al Concilio, Llull conmina al Papa y a los Padres conciliares ante el juicio de Dios. En el fondo, como apunta, M. Cruz Hernández, Llull lucha por “su” idea de la sabiduría cristiana, una concepción “circular” de las relaciones entre fe y razón, teología y filosofía, en la que los papeles de ambas estaban perfectamente definidos: a la filosofía le correspondía sin más el papel de “sierva” y a la teología el de “señora” (cf. ob. cit., pp. 158 ss.). Pero esta concepción, de raíz agustiniana, no era ya la única, y en su tiempo empezaba a estar desfasada.

ción de su obra y su definitiva adscripción al modelo tomista. Es ocioso subrayar aquí que el pensamiento de Martí está a cien leguas de la originalidad y de la cerrada coherencia del de Llull. Éste le supera en capacidad especulativa, tanto como en cualidades humanas y grandeza literaria. Pero la apologética de Martí, por muy prestadas y de segunda mano que fuesen sus bases doctrinales, marcó en su tiempo un nuevo camino. Un camino que durante siglos —hoy no podría ya decirse lo mismo sin importantes matizaciones— se convertiría sencillamente en el camino más trillado, por no decir el camino real de la apologética católica.

Eusebi COLOMER

LA LOCALITZACIÓ DEL PRIMITIU ERMITATGE DE RAMON LLULL AL PUIG DE RANDA

“...Eremitorium fieri sibi fecit”
(*Vita Coetanea*, § 14).

Al tractar, elementalment, sobre el motiu i localització del primitiu ermitatge lullà, he cregut convenient d'aprofitar l'oportunitat d'implicar-hi dos *considerands* que, si bé purament metafísic el primer i arqueològic-documental el segon, cal que siguin contemplats en conjunt, puix, pel seu lògic esdeveniment històric, hi ha entre ells un perfet lligam, diguem-ne que en idèntica proporció de *causa i efecte*. Vet-ne ací l'enunciat general:

1) El “fenomen” de la il·luminació de Llull, que motivà la construcció de l'ermitori *en el lloc on*, segons ell, *havia ocorregut*, fou, si més no, un esdeveniment parapsicològic de grandioses conseqüències, fins i tot sense tenir per res en compte el seu “divinitus”.

2) Història de l'ermitatge i ses reconstruccions. Localització final del primitiu recinte, per molt que això darrer sembli a penes possible.

L'ermitatge segons la “Vita Coetanea”

Tenint en compte la transcendència que suposà per a Llull “l'accident” de la il·luminació (fet tant més valorable per haver estat causa de la construcció de l'ermitatge i especialment per la concreta referència que en trobam a la *Vita Coetanea*), crec molt important parar prou esment a les parts del text de la tal *autobiografia* que al·ludeixen al binomi “modus Artis/Eremitorium”. En el paràgraf 14 llegim: “...et in eodem loco in quo steterant pedes eius, dum sibi in illo monte Dominus ostenderat modum Artis, Eremitorium fieri sibi fecit...”¹

¹ Ens atenem purament als textos llatins de la *Vita Coetanea* perquè no hi ha dubte que comporta la redacció original que va acompanyar la presentalla de les obres de Ramon Llull a la Reina de França i Navarra, segons la miniatura que il·lustra la pròpia *Vita*. La versió catalana és del segle XV.

Llull no posà mai en dubte que aquell lloc havia estat *marcat per Déu*:² “dum ipse staret ibi coelos attente respiciens”. I més envant, ens diu la *Vita Coetanea*: “Ramon, donant gràcies a l'Altíssim, descendí a l'abadia i començà a ordenar i fer aquell llibre que anomenà primerament *Art Major* i després *Art General*, sota el qual Art, després, com llavors se segueix, féu llibres diversos”. Quan hagué compost el llibre a la susdita abadia, “ascendit iterum in montem predictum et in eodem loco (...) habitans (...) iugiter per quatuor menses et amplius”.

Aquests textos permeten deduir, amb tota seguretat, que es tractava d'una construcció amb apropiada *habitabilitat*, dins la qual el Mestre hi degué *perfeccionar* l'*Art Major*. En tan curiós alberg, pròpiament ermitanes, però sens dubte equipat i acondicionat com a “escriptori-vivenda”, sembla que degué estructurar decisivament la seva més important obra inicial.

Anem, tot seguit, a les dades documentals que ens conduiran a la localització de l'ermitori.

El “lloc arqueològic” de l'ermitatge

Així exposada succintament la meua primera tesi, passem al desenvolupament de la segona, o sigui, la verificació del lloc històric, amb possibles deixalles arqueològiques, del primitiu ermitatge lullià, bressol de sa fe operativa.

En el punt mateix on li cremà la ment l'esplendor visional de la seva *Ars Magna*, també hi creïeren veure els deixebles de Ramon un habitacle de retraïment *propici* per a l'assimilació de les doctrines del Mestre. Des dels temps immediats a Llull fins ben entrat el segle XVI, la “petita cella” fou tenguda en especial veneració i estima. A finals del segle XV tengué els seus *imitadors*, els quals es dedicaren a aixecar petits habitacles de feble i rudimentària factura, intentant imitar el primitiu que havia estat del Mestre. A mitjan segle XVI, es produí una lamentable confusió, els efectes de la qual encara duren, en prendre, equivocadament, com a lloc de la “il·luminació” una vulgar cova dels voltants, que de llavors ençà suplanta pertinaçment l'autèntic lloc on havia sobrevingut la “infusió de gràcia”. Havent estat bastant completa i perfectament encadenada la història de

² Vegeu, ací, l'autoconcepte de Llull sobre la “il·luminació” al llarg de la *Vita Coetanea*. § 18: “quam sibi dederat Deus Artem”. § 22: “Artem quam sibi Dominus dederat in monte”. Parlant d'un discurs dirigit als “sarracens”, § 27: “... per Artem quamdam cuidam heremitae cristiano nuper divinitus revelatam, ut creditur”. Acaba així la famosa *Vita Coetanea*: “Lingua sua calamus fuit, illius scribae increati, videlicet Spíritus Sancti”. El P. Batllori es limita a dir que la convicció d'aquesta il·luminació “animará sus entusiasmos y sostendrá sus crisis hasta la muerte” (*Introducción a Ramon Llull*, Roma, 1960, p. 8).

les reconstruccions de la immortal "celleta", gràcies a una documentació comprovant, podem comptar en aquest moment amb l'afortunada refixació definitiva de la que potser sigui l'única i autèntica relíquia "arqueològico-llulliana".

Com que el fet d'haver residit llarg temps i en diferents èpoques de l'any sobre el Puig de Randa em donava ampla oportunitat per al meu estudi, trobant-me en contacte continuat amb les més elementals ruïnes i altres restes d'interessant arqueologia, vaig voler examinar-ho tot amb atenta inquisició, comprovant minuciosament a quina classe de construcció i finalitat corresponien. La sort m'afavorí d'especial manera en topar, d'altra banda, amb dispersa i valuosa informació que fins aleshores no havia estat considerada, amb vista a la singular possibilitat que, encara als nostres dies, fos perfectament identificable l'*amat lloc* que tan decisivament influí en el nostre Ramon.

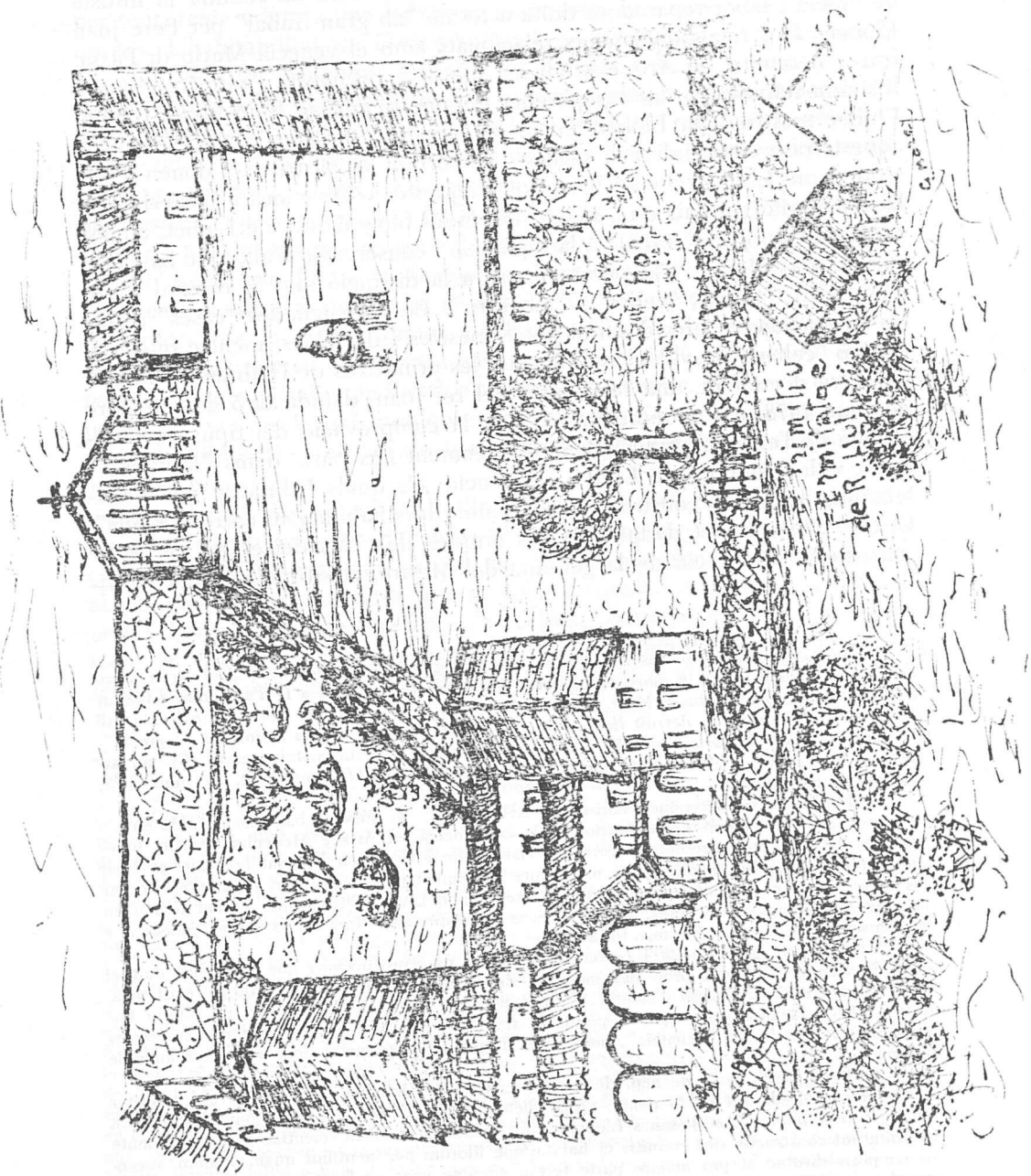
El petit ermitatge, com a obra de bona mà que degué esser, per molt que construït amb el sistema de *pedres seques* (ancestral costum mediterrani), resistí durant segles les investides del temps. Luis Pericot, poc després, m'havia aconsellat una curosa excavació dels voltants, puix que, en opinió seva, hi podia aparèixer quelcom molt interessant. En examinar altre pic aquelles ruïnes vaig fer encara una nova troballa que m'animà força i em donà la certesa que havia estat aquell el lloc genuí de la "illuminació" de Llull. D'altra banda, en el singular *Libre de Amic e Amat* notam un curiós procés d'imatges descrites especialment amb l'ermitori com a *fons*, la qual cosa ens indueix a pensar que l'opuscle fou *viscut i escrit* allà mateix o havent tengut, si més no, l'estimat lloc molt *in mente*.³ En prova que Llull degué utilitzar-lo com a lloc especialment acondicionat per al seu treball, l'autor d'aquesta investigació, després d'haver furgat pacientment en el basament de les reconstruccions, es trobà en el fons de la cava principal (de devers noranta centímetres de profunditat part davall del nivell del sòl) amb un trespol fet de petites lloses de granulat gros. Aquest tipus de pedra (molassa) no existeix en aquella muntanya, si bé es troba fàcilment en les pedreres de prop de la mar, a l'est de la ciutat de Palma. Lògicament, tals pedres foren duites allà dalt per aprofitar la seva especial i notable porositat, i és de suposar que tal empedrat, altament absorbent de la humitat, formaria part de la primitiva construcció llulliana. La seva finalitat ens resulta evident: no tan sols per a protegir els peus de la humitat, ans també com a fàcil condicionador termal de l'ambient, puix que les caves de l'ermitatge estaven a quasi un metre de profunditat sota la superfície normal de la muntanya.

³ Són bastants i variats els versets del *Libre d'Amic e Amat* on es reflecteix la "presència mental" de l'Ermitori: "E en aquell lloc jahía e stava". I aquest altre: "A la dreita part d'Amor sta l'Amat e l'Amic a la sinistra" (v. 259).

Per la notable porositat d'aquesta pedra arenosa, s'aconseguia una geotermalitat afavorida per la petitesa de l'habitable, fàcilment nivellable amb la calor corporal de l'ocupant. Les pedres bàsiques de la cella principal, encarada molt justament al migdia, rarament pogueren esser jamai mogudes de la seva primitiva col·locació. S'hi pot observar un curiós detall, propi, segons sembla, de la meticulositat medieval en matèria de construcció. El basament de la paret de la dreta traçava un arc de gran radi, mentre que el de l'esquerra era recte. Quina podia esser la finalitat d'aquesta curiosa curvatura radial, sinó la *recollida sinual* de tota la calor solar del migdia declinant, que simultàniament era projectada a la freda paret oposada? En haver estat, sense cap dubte, molt elementalment respectat tan primari punt de partida en totes les reconstruccions de la "celleta", és de suposar, necessàriament, que ens trobam davant d'un indubtable romanent lullià del seu autèntic ermitori.

L'ermitatge a través de ses reconstruccions

Com he indicat abans, la circumstància d'haver romàs no pocs mesos i en diferents èpoques de l'any a dalt del puig de Randa em permeté d'observar detingudament les característiques de tota deixalla o relíquia arqueològica que pogués oferir algun interès. Des d'un principi, si bé sense tenir en compte els antecedents històrics relacionats amb la muntanya, vaig examinar amb especial interès unes petites fosses o caves que, com ja deia en el meu primer treball sobre aquest tema "dormían plàcidamente cubiertas de pedruscada su sueño de siglos". Em semblà que tal vegada, davall de sa ruïna, pogués amagar-s'hi quelcom especialment relacionat amb Llull, desconfiant, d'altra banda, que no estigués ja tot sobradament investigat. Posteriorment, amb relació a aquesta elucubració, vaig adonar-me que no són gaire els investigadors "conscients" que escodrinyen amb absoluta *llibertat de prejudicis*. Un pic més es mostra vertader l'antic adagi *audaces fortuna juvat*. Per molt que ara me n'adon de la meua ingènua audàcia espontània, aleshores no em vaig aturar a reflexionar sobre el que normalment podia esser tengut com a una possibilitat llunyana. Efectivament, com després vaig comprovar, sota el desgavellat caramull de pedres, desapercebut per tots quants per allà passaven, s'hi amagaven els basaments del primitiu ermitatge de Ramon Llull. Així fou que vaig emprendre, sense grans ànims, si va a dir ver, una marxa d'elucubracions a través dels arxius i llibres històrics que tracten sobre el puig de Randa, i especialment els escrits de Ramon Llull que hi fan referència. Vaig llegir amb pausada atenció la coneguda història de les tres reconstruccions del complex lullià sobre la muntanya. Entre els anys 1443 i 1446 s'havia aclarit, sense cap dubte, que tengué lloc la primera "reparació" del "derruït



lloc en lo qual consta que lo Rvnt. Mestre Ramon ha rebuda la infusió de gràcia", labor reparadora duita a terme "ab gran treball" per Pere Joan Llobet.⁴ Uns reials documents relacionats amb el venecià Mario di Passa, frare "heremita, en Arts e Medicina mestre", on consta l'autorització que li siguin retornades "les cases, celles e monestir que lo Rvnt Mtres Ramon Llull e mestre Joan Llobet tenian en lo puig de Randa",^{5a} en les quals aquest frare emprendre la segona i important reconstrucció, donen a entendre que Llull degué realitzar totes aquestes edificacions a posteriori de la de l'ermitatge, puix que, segons les dades biogràfiques de Llobet, aquest es limità "amb gran treball" a la reparació i conservació d'allò que havia fet construir el Mestre. Cal parar esment a la distinció que fa el real document entre "cases", "celles" i "monestir". Les anomenades "cases" serien les habitacions i aules d'estudi per a mestres i deixebles, mentre que l'expressió "celles" fa evident referència a les primitives de l'habitable lullà.^{5b} Un altre document, una real carta del rei Joan, datada el 5 de setembre de l'any 1478, ens proporciona, a més, la comprovació del tipus de construcció de l'ermitori lullà.⁶ Aquest document ens parla d'uns "imitadors" de la vida ermitana de Llull i sa ciència, els quals habitaren en el mateix puig, havent-hi construït "ermites amb llurs habitacions corresponents". El text citat permet deduir que les ermites dels tals deixebles, per estar construïdes a imitació de la genuïna del Mestre, constitueixen una verifi-

⁴ Aquesta referència ve inscrita a una ben coneguda carta que escriví Desclapés a un amic seu consolant-lo per la mort de Llobet: "totes ses obres dirigia a fi d'augmentar i honrar la doctrina del Benaventurat Mtre Ramon Llull com a feel deixeble seu. Ell esforçás, ab gran treball, a reparar lo derruit lloc en lo qual consta que ha rebuda la infusió de gracia". Les *Disertaciones Históricas* del P. Custurer transcriuen aquesta mateixa carta. Cf. un article de G. Llabrés, "Pedro Juan Llobet y su sepulcro", *BSAL*, Any X, t. V, núm. 175, ampleament documentat.

^{5a} "En Blanes de Berenguer, donsell, conseller etc.... Al amat lo batle de Algaida etc.... Per part del rvnt mestre Frare Mario di Passa, venecià en Arts e Medecina mestre, heremite, es estada a nos presentada certa provisió e Real Carta en la qual la Majestat Real ..dona plena e facultat al dit mestre mario que liberament pusca...edificar, reparar e retornar les cases, celles e monestir que lo rvnt. Mestre Ramon Llull e Mtre. Joan Llobet tenían en lo puig de Randa...e les dites cases celles e monestir amb llurs terres cultes poseesca e haja ensemps etc." (Arxiu Ep. m.s. fol 225).

^{5b} És notable la crescuda i posterior ampliació de construccions que féu Llull dalt el puig de Randa, aixecant, prop del monestir de la Santíssima Trinitat d'antiga existència, unes cases d'habitatge (sales d'estudi, tal com sembla) i marjades de terreny de conreu fins a convertir-se, segurament, aquest "podium" amb el primer i exemplar lloc d'unes escoles missionals segons la seva "ciència", pel que es desprèn de l'esmentat document de Blanes de Berenguer.

⁶ En Reial Carta de 5 de Sep. de 1478 escriví el Rei Joan el següent: "...qui magister Raymundus Lull dum vixit in monte vulgo dicto lo Puig de Randa, in Regno Majoricarum posito, *diutius habitavit* et Joannes Llobet et alii amatores eiusdem scientiae in eodem monte inhabitaverunt constructis sibi eremitis et habitatione illorum pertinentibus quae, demum, successu temporis dirutae et pro maiore parte terrae equatae sunt etc.". (Còpia autèntica que es guarda a un llibre manuscrit de l'Arxiu Hist. Ep. aconseguit per compra feta pel bisbe Campins a un particular.)

cativa concordança amb els basaments que venim estudiant. L'ermitatge, per tant, tenia adjunta una habitació més petita que servia de cambra de dormir. L'habitabilitat de l'"*eremitorium*" era la pròpia i imprescindible per a la vida del cenobita: activitat intel·lectual, laboral o pura contemplació dins la cella principal, mentre que el descans (dormició) tenia lloc dins la peça més petita, adossada a la principal, "*habitatio pertinens*". Convé que ens fixem, encara, en la continuació d'aquest mateix document, puix que ens torna confirmar la respectable "permanència" de l'habitatge del mestre: "aquestes (ermites) finalment, *successu temporis... terrae aequatae sunt*, amb el temps quedaren en gran part esbucades i assolades". He d'afegir, aquí, que durant les llargues estades en el puig de Randa, encara vaig tenir ocasió d'examinar bé moltes de les esbucades ermites d'aquells "imitadors" de la vida ermitana de Ramon Llull. Era evident en totes elles que no passaven de pobres i elementalíssimes edificacions amb *pedres seques*, sense cap indici de fossat o cava al seu interior, i el seu cobriment, potser, s'havia resolt amb branques de llentiscle. En totes era notòria una marcada diferència amb la principal. Hi faltava la plenitud d'una empena vital del gran motiu.

Cap al 1507 ens trobam amb altres documents que han d'esser estimats com a de gran importància amb relació a l'ermitatge de Llull. Mereix especial atenció un gravat en què es veuen dues diminutes ermites, una al cim del puig i una altra just al peu, marcades simplement amb una creu.⁷ (Potser aquesta assenyalaria la "celleta" del servidor i amic del Mestre.) Pel que fa a aquesta obscura, quasi desconeguda ermita "lulliana", sembla que Llull en parla a *Blanquerna*.⁸ L'altra, al curucull del mont,

⁷ Aquest gravat il·lustraria el següent fet històric que llegim en el *Libre de la Sacristia de la Catedral*, fol 5: "En cinc de febrer.. estant que no plovia, lo rvent. Mn. Gregori Genovart, canonge, amb alguns preveres devots e homens de honor partiren lo dijous e anaren divendres.. amb un crucifix cantant la letania e altres devocions al puig de Randa, *al lloc de les hermites*, e allí hagué processó de Lluchmajor, Algaida e Montuiri, e feu lo sermó lo dit canonge, e fet lo sermó sen tornaren les processons salvo que los de Ciutat se dinaren en lo dit loc e ans que partisen de allí comensá a ploure e de aquí anaren a Algaida e feu una bona aygua per la major part de la illa etc."

⁸ És prou conegut que a baix del puig de Randa hi va existir una altra ermita de Ramon Llull, i ho confirma el ja comentat gravat que l'assenyala amb una petita creu com la que marca l'ermitori lullà al cap d'amunt de la muntanya. ¿Com cal explicar l'existència d'aquest segon ermitatge? Fixem-nos amb allò que diu Llull al Llibre V de *Blanquerna*, "De Vida Ermitana", cap. 97, 5: "Hi havia allà una hermosa font i una església antiga i una cella molt decent que havia fet fabricar el Papa per a Blanquerna. I, a cosa d'un miller distant de l'església, havia també fet fabricar una ermita per habitatge d'un home que servís a Blanquerna i li aparellàs el menjar, perquè sense distorbar-se amb això, pogués millor estar en contemplació. Aquell home era un diaca molt amat de Blanquerna que no volgué deixar-lo, ans volgué estar sempre en la seva companya per tal d'ajudar-li, cada dia, a l'ofici diví etc." L'altre ermitori lullà a baix del puig, per tant, podria haver estat la cella-vivenda del "servidor" de Ramon durant les seves llargues estades ("per quatuor menses et amplius", segons diu la *Vita Coetanea*) dalt el puig de Randa.

està situada prop de l'entrada al recinte del monestir, d'estructura a penes visible, però curiosament localitzada per una creu. Aquest conegut gravat representa una rogativa per a la pluja amb el seu corresponent succés, obtingut el mateix dia, no finalda encara la pelegrinació, en la qual participà un cert nombre de devots del Mestre, que pujaren en processó des de l'església de Sant Francesc de Palma "al lloc de les ermites". Per molt que el gravat no guardi una topografia apropiada, "aparentment", s'hi descriuen amb sumària correspondència tant el tortuós camí d'ascens com la situació dels dos edificis al cim. I això aporta una interessant documentalitat per coincidir amb exactitud la fixació d'ambdues ermites. Encara ara, la del peu de la muntanya és "recordada" per una "creu de terme" de les que tant abundaren a la nostra illa per assenyalar els límits entre els pobles. El dibuixant volgué abraçar, dins la mateixa sinopsi idealitzada, els pelegrins devots, presidits pel canonge Genovard (el qual portava, amagades, les mandíbules del Beat), fins al tamany, exageradament desproporcionat, del ja existent monestir.

Un altre document que ens dóna notícia de la tercera reconstrucció de l'ermitatge és un despatx dels jurats de Mallorca, datat el 1509, pel qual es concedeix a fra Martí Carbonell, una "ayuda y subsidio de reparación que havia de hacer de la capilla o celda del glorioso e iluminado Doctor el mtro. R. Llull en la cual dicho virtuoso religioso al presente habita".⁹ L'ermitatge lullià, per tant, encara que en estat ruïnós, era vist per aquest frare de l'Observança com a "capilla o celda" habitable, definició, d'altra banda molt en concordança amb la meua tesi, que sens dubte espontàniament féu el religiós davant els jurats, que significativament consignen, al seu despatx, el fet de "estarla habitando al presente". Notam, altra vegada i amb tota claredat, una perfecta correspondència d'aquesta "casita o celda" amb l'ermitori lullià que vénc propugnant. Queden, al mateix temps, en plena concordança els basaments duals, ben visibles en el seu actual estat. Aquesta expressiva ambigüitat (definitòria, això

⁹ A les *Disertaciones Históricas* de Custurer, Dis. I, cap. 3.º, § 24, llegim el següent: "Indica tambien la antigüedad de la veneración de este monte otra escritura cuyo original sellado autenticamente se guarda en el Archivo de la Catedral de Mallorca, y es mandato despachado por orden de los jurados de Mallorca, para que se pague cierta cantidad al rvd. P. y virtuoso religioso Fr. Martin Carbonell, de la Orden de los frailes de la Observancia., para ayuda y subsidio de reparación que havia de hacer de la capilla o celda del glorioso e iluminado Doctor Mtro. R. Llull, construida y edificada en lo más alto del monte de Randa, en la cual dicho virtuoso religioso al presente habita". És ben significatiu el dualisme de "capilla o celda" habitable com a relíquia històrica a on constava que "lo rvent M. Ramon Llull ha rebuda la infusió de gracia". Aquesta reconstrucció, feta després de 1509, desfà l'aparent exageració de mostrar com a identificables les primitives fosses de l'ermitori lullià. Més encara, augmenta les proves de possibilitat la senzilla notícia del P. Custurer dient-nos que "la mata escrita tambien se encuentra.. cerca de unas ruinas de un edificio que antiguamente fué ermita suya, y todavía lleva su nombre, la cual tratan de reedificar agora unos devotos suyos" (D.I., cap. 3.º, § 24).

no obstant) entre “capilla o celda” *habitable*, crec que s’ajusta molt lògicament amb l’estructura arquitectònica que hagué d’esser la pròpia de la cambra genuïna de Llull. El piadosisme de l’època l’havia aureolada ja, conceptuant-la com a “capilla o habitación”. En venir consignats la “ayuda y subsidio de reparación” en la *Relación de Monumentos Históricos del Reino*, segons consta en un manuscrit relatiu a aquests monuments, es palesa l’increment de la cultura popular i religiosa pel que fa al concepte de sacra importància de què seguia fruint aleshores el primitiu ermitori lullà. Aquest auge cultural de bona consideració i retorn a la “ciència de Llull” havia anat marcant-se encara més en la ment popular, segons sembla, des de la venguda de l’ermità venecià Mario di Passa, segon influent promotor de les pràctiques doctrinals del Mestre mantingudes en els reconstruïts edificis sobre el puig de Randa.

Entre les declaracions dels “testimonis” per al procés de beatificació de Ramon Llull, l’any 1612, ens trobam amb diverses referències que remarquen novament aquesta piadosa popularitat que donava com a encara existent la “habitación y celda”. Una de les més notables és la que deposa el rector de la parròquia de Santa Eulàlia, evidenciant, també, el tipus “dual” de l’ermitatge, quan l’anomena com a “su santa casica y ermita donde él hacía penitencia”.¹⁰ Encara que passant per alt el dualisme de les celles, torna a comprovar-se l’estimació de *plena historicitat* sobre l’ermitatge per una carta que els jurats de Mallorca adrecen al Cardenal Cisneros el dia 8 de juliol del 1513, carta adduïda en el famós Procés de l’any 1612 i que deia així: “Esli estada dada en Mallorca, alt una gran muntanya quis diu Randa, ahont *circa 200 anys durà una celleta que feu lo Runt Mtre. Ramon Llull en lo lloc propi hon rebé lo dó del Sant Esperit...*” Aquesta cita és totalment aprofitable i desment, d’un cop per a sempre, el malentès de qualsevol cova com a lloc de sa il·luminació, segons ha estat estrafalàriament pretès durant els dos-cents anys darrers.

¹⁰ El Doctor Caldés, Rector de la Parròquia de Santa Eulàlia de Palma, testimoni en el Procés de Beatificació de R. Llull de 1612, foli 160, diu: “que se tenía por dichoso y muy feliz cualquier xristiano que havia podido alcanzar alguna de las cosas, como son ropa, madera de la cruz en que Xristo le apareció y de su santa casica y ermita etc.”. Noteu, aquí, la concordància “dual” d’aquests diminutius amb l’exigüïtat de mides pròpies de les fosses tals com es poden veure en el seu estat actual. Pel que fa a aquesta creu, un altre testimoni de l’esmentat procés, el P. Bolitxer, foli 105, declara: “que un dels seus braços midava *circa dos palms i mitx*”, mida coincident amb la de la paret de fons de la “vivenda” (cinc pams). Cal suposar que totes les mides de la cella-vivenda inclourien significances de símbols al·lusius i propis de l’Edat Mitjana. Vegeu, per exemple, llargària de l’ermitori, tretze pams. Entrada del “dormitori”, tres pams per quatre de fondària. Entrada de l’habitatge d’estar: quatre pams per cinc de fondària (*Disertaciones Históricas* del P. Jaime Cusurur, D. I, cap. 3.º, § 24, Palma de Mallorca, 1700).

Ubi, nunc?

Hem comprovat suficientment, crec, la persistència, molt penosa, del prodigiós “eremitorium” de Llull, tal i com ens el testifica la *Vita Beati Raimundi* (*Vida Coetània*, escrita pel seu deixeble, Tomàs le Myésier, canonge d'Arràs) avalada com essencialment autèntica des del punt de vista històrico-biogràfic per nombrosos testimonis. Mancava, amb tot, el coronament d'oberta comprovació que tot lector d'aquesta apassionada versació pot reclamar amb justícia: *l'ubi* (l'a on) i el *nunc* (ara mateix) del “lloc lul·lià”.

Per aquest “a on”, amb sa perfecta localització, i l’“ara”, a penes creïble, que perseguesc al llarg d'aquest agosarat però senzill treball, no havia de faltar (perquè la troballa fos certament irrefutable) l'esplèndida *notícia* que en la seva palpable historicitat demostrativa ens ha permès determinar aquest *ubi* i el valuós *nunc* del primitiu “lloc” lul·lià.

Ens la dóna, *in toto*, sens que fos aquesta la seva intenció, per involuntari retruc informatiu, el P. Jaume Custurer, jesuïta, qui en ses *Disertaciones Históricas*, referint-se —com si res!— a certes puntualitzacions sobre la *mata escrita*, curiós i característic arbust “únic” del qual, no obstant, darrerament quasi no es fa cas, diu que “tambien se encuentra ésta en lo más alto del monte (de Randa) cerca de las ruinas de un edificio que antiguamente fué ermita suya, y todavía lleva su nombre; la qual tratan agora de reedificar algunos devotos suyos”.¹¹

L'any 1700, per tant, era coneguda popularment, per una ben fonamentada tradició de ruïnes a la vista, la que antigament havia estat “ermita de Ramon Llull”. L'interès de la *notícia* del P. Custurer radica (bé ho entendran així els lectors) no solament en la revelació de la intenció d'uns devots de Ramon Llull tractant de reedificar la tal ermita, sinó en el fet d'assenyalar que *ses ruïnes* es troben just a devora “la mata escrita”. Essent, encara avui, perfectament identificable aquest curiós, únic arbust, “en lo más alto del monte”, hom diria que sa “escritpura” ha vengut a complir una miraculosa funció de *missatge* a dalt de la “muntanya de Llull”: escortar i guardar exactament el *lloc topogràfic* del prodigiós eremitori primitiu.

Vet ací, lul·listes de Mallorca i de Catalunya, una ocasió d'exercitar una vera “saviesa” de cultura pairal “pel que fa al nostre país”. Crec que pertoca a la mallorquinitat de bonhomia i a la catalanitat de greu seny l'empresa d'una curosa i necessària reconstrucció de l'eremitorium del molt europeu i genial Ramon *lo Foll*.

¹¹ Jaume Custurer, *Disertaciones Históricas*, D. I, cap. 3.º, § 24, Palma de Mallorca, 1700.

Hom diria que, des de l'altre món, el místic immortal mestre ha volgut mantenir, fins als nostres dies, la fixesa del lloc que fou bressol del seu prodigiós dinamisme per aquest *fenomènic arbust*.¹²

El testimoniatge eremític del seu missatge hi perdura, tant si li volem donar crèdit com no, puix que el singular llentiscle sobreviu devora les ruïnes que encara avui mateix hem pogut furgar.

Guillem MOREY MORA

¹² Pel que fa a les fulles de la "mata escrita", el llentiscle, com és sabut, té una durada de segles de vida. Malgrat tots els escepticismes, els més competents botànics d'avui no s'expliquen la "rarsa" arbòrica de la "mata escrita". Hi ha qui ha jutjat aquest "fenotipus floral" com un fenomen que podria haver estat promogut pel mateix "individual" que va causar el "dinamisme", probablement parapsíquic, de R. Llull.

Així i tot, ens limitam a presentar aquest curiós arbust purament com el "fixador" del vertader lloc del primitiu ermitori lullà. Més clar encara: com el "testimoni parlant" de la Natura vindicant la "il·luminació" del nostre gran eremita.

DON JUAN DÍAZ DE LA GUERRA (s. XVIII)

Huelga la presentación de D. Juan Díaz de la Guerra en los círculos literarios lulianos; los cinco años de su episcopado pasados en Mallorca tal vez coincidan con uno de los períodos de mayor tirantez de relaciones entre tomistas y lulistas locales, cuya controversia en aquel momento se había centrado en la legitimidad del culto, más que en la ortodoxia de la doctrina. La mentalidad jurista de Díaz de la Guerra y su firme adhesión a la doctrina de Tomás de Aquino mal podían encajar en la sociedad mallorquina habituada a actuar por cuenta propia y adicta por convencimiento o al menos por devoción a nuestro compatriota B. Ramón Llull. Se saben episodios del obispo Díaz, pero no se le conoce: muchos de los autores que anteriormente se han ocupado del mismo han usado formas insinuantes o ambiguas, y algunos incluso se han deslizado hasta llegar a expresiones insultantes contra el obispo Díaz de la Guerra y sus colaboradores inmediatos, de quien todavía no se ha publicado una biografía serena y ecuánime.¹

La dureza con que intentó corregir no pocos abusos y sobre todo su intransigencia contra el culto a Ramón Llull, admirado por doquier por sus escritos y sabiduría, y desde tiempo inmemorial amado y venerado por los mallorquines como si fuera un santo, a quien acudía el pueblo en sus necesidades y angustias, envolvió la figura del obispo Guerra en una cortina de humo que impide ver los aspectos positivos de su pontificado, que en todo caso se presentan parcialmente desvirtuados, recalcando que no quiso respetar las regalías del lugar ni reconocer los privilegios anteriormente adquiridos ya sea mediante concesiones pontificias o reales, ya sea en virtud de costumbre inmemorial.²

¹ Habíamos escrito un artículo con el título "D. Juan Díaz de la Guerra y el Seminario de Mallorca"; las páginas que siguen son la primera parte del mismo.

² Antonio Furió Sastre, *Episcopologio de la Santa Iglesia de Mallorca* (Palma, 1852), pp. 506-519.

Así vemos que D. Mateo Rotger en las páginas que dedica a este asunto en su monografía sobre el Seminario de S. Pedro de Mallorca, empieza con el siguiente parágrafo:

Después del Sr. Garrido ocupó la silla episcopal de Mallorca el Ilmo. Sr. D. Juan Díaz de la Guerra. Demasiado conocido el pontificado de este obispo, merecedor de todas las simpatías de los tenaces dominicos, no hay para qué entretenernos en referir una vez más la dura campaña que promovió contra el culto y la escuela del beato Ramón Llull y la resistencia que opusieron el Cabildo, las autoridades y la mayor parte de los mallorquines. Hemos de concretarnos a nuestro Seminario sobre el cual dejó sentir aquel prelado todo el peso de su autoridad para conseguir sus planes antilulianos.³

Según las palabras precedentes, parece que el objetivo primario del pontificado del Sr. Díaz se centraba en aniquilar el lulismo, y que todas sus acciones y proyectos se encaminaban a este fin, cosa completamente inadmisibles por tratarse de un aserto gratuito, controvertido, según veremos, por la realidad de los hechos. El Sr. Díaz estaba verdaderamente interesado en mejorar la formación de los sacerdotes y de quienes se preparaban para ejercer en su día el ministerio sacerdotal, cuyas intenciones quedan patentes a través de la creación de la Biblioteca Episcopal, la intensidad de los exámenes de renovación de licencias, etc.

Algo más apasionadas parecen las palabras del Sr. M. Gelabert cuando tiene que hablar de la intervención del Sr. Guerra en el régimen del Colegio de la Sapiencia, pasión en cierto modo explicable porque fue colegial y rector del mismo.

Tal es la historia de nuestro amado Colegio en los primeros años de su existencia o, digámoslo así, durante su niñez. La pérdida deplorables de algunos libros, que podrían suministrarnos datos preciosos para proseguirla muy por extenso, ocasionada por los trastornos de que fue víctima, nos impiden apuntar hechos concretos hasta 1773, en que la divina providencia permitió que atravesase por duras pruebas para que brillase con más esplendor.

Nuestro deseo sería cubrir con el olvido hechos que no pueden mencionarse sin que un sentimiento de indignación se apodere de los lectores benévolos, y sin mengua del respeto que merecen por

* Mateo Rotger Capllonch, *El Seminario Conciliar de San Pedro. Estudio histórico sobre la enseñanza eclesiástica en Mallorca* (Palma, 1900), p. 50.

su dignidad altos personajes, que, por pasión unos y por nimia condescendencia otros, ocasionaron los trastornos que vamos a referir.⁴

Menos felices son ciertas expresiones de este mismo autor vertidas en un artículo que tituló *Pendencias* en el que pretende demostrar la carencia de base jurídica de diversos decretos episcopales del Sr. Díaz referentes a la prohibición del culto al Beato Ramón Llull; también aparecen expresiones denigrantes para los colaboradores del prelado. Entre otras hemos escogido las siguientes:

Ciertamente no era probable, ni aun posible, que mintiera toda la antigüedad, y sólo anduviese acertado un individuo, extraño al asunto, enfurecido maniqué de otros más calmados beligerantes que, tras cortina, asestaban dardos y tiros, amparados por aquel pararrayos, intentando defenderse, cubiertos con la seda episcopal, de la tempestad por ellos excitada, y de cuyas consecuencias no se mostraban, al parecer, indiferentes, según era su trabajo de zapa y su solapado empeño de obrar impunemente y a escondidas.⁵

...Tantos disparates a la vez, no concebibles en una cabeza organizada, nos hicieron dudar de todas veras acerca de la autenticidad de los datos referidos, por parecernos de todo punto imposibles de conciliar con una dignidad elevadísima, con un ser racional, con el instinto de propia conservación...⁶

Una sencilla insinuación al oído del jefe de *bandería* era más que suficiente para desbaratar, o a lo menos poner de manifiesto lo absurdo de sus planes: tan aparatoso lujo de autoridad sólo inducía a sospechar o enormes extravagancias en el pueblo, o, para quien estaba enterado de la situación, furibundo celo, y no de la casa de Dios, que por haber comido las entrañas de algunos despechados, encendidos en amor propio, demostraban por eso no tenerlas.⁷

Acaba todo el artículo con las palabras siguientes:

El hecho de haberse fijado solamente en las limosnas Iulianas en cualquier concepto ofrecidas, el protectorado opresor ejercido única-

⁴ Mateo Gelabert Boch, *Noticia histórica de la fundación, progresos e ilustres varones que ha producido el Colegio de la Sapiencia*. Siguen las *Constituciones* (Palma, 1889), pp. 32-33.

⁵ Mateo Gelabert Bosch, "Pendencias", *Mallorca* 2 (1900), 205-209, 217-220, 233-236, 264-267, 275-278, 289-291, 317-320, 351-354, 364-366, 376-382, 404-410. *Vid.* p. 378.

⁶ Art. cit., p. 407.

⁷ Art. cit., p. 408.

mente en ese asunto, aunque paliado con disposiciones de carácter general, inútil hoja de higuera que la Historia arranca para presentar tal como es el Adán y sus concupiscencias, explican a maravilla que nadie por elevado que sea está desposeído de la miserable herencia que por desgracia todos recibimos de nuestro primer padre, tinieblas en la inteligencia y pasiones en el corazón, o sea privación de aquella integridad que ignoraba la ciencia de las excusas, en la que el hombre salió maestro consumado desde el momento en que supo lo que siempre debiera ignorar.⁸

Los cronistas Gabriel Ferrer,⁹ Guillermo Vidal,¹⁰ Guillermo Terrasa,¹¹ Joaquín Ma. Bover,¹² D. Alvaro Campaner,¹³ y D. Antonio Furió Sastre,¹⁴ al relatar los hechos ocurridos durante el episcopado de D. Juan Díaz de la Guerra, aunque no disimulan la simpatía que sienten por la causa luliana, se muestran mucho más moderados en sus respectivos escritos.

Igualmente se muestra muy discreto a la hora de enjuiciar los hechos el P. Miguel Alcover, al comentar y ponderar el valor pedagógico del Colegio y sus Constituciones, quien asegura que la experiencia no interrumpida de tres centurias ha puesto de manifiesto la exquisita prudencia del Fundador al poner el Colegio bajo doble acción tutelar: si un patrono se convierte en verdugo, cosa tan fácil como deplorable, el otro por rivalidad de cargo, cuando no por espíritu de justicia, amparará solícitamente a la víctima feamente traicionada.

Un rey, Carlos III, metido a protector y reorganizador de seminarios, puso sus ojos (1773) en las pingües rentas del Colegio, uniéndole y agregándole al Seminario para que éste gozase de floreciente vida económica. Violento ejecutor de tan injusta real orden fue el obispo de Mallorca, Juan Díaz de Guerra, acérrimo antilulista y, consiguientemente, enconado enemigo del Colegio de la Sapiencia, puesto por su fundador bajo el patronato del Mártir de Bugía.¹⁵

⁸ Art. cit., pp. 409-410. En estos mismos sentimientos abunda el autor en otro artículo titulado "Silografía Luliana", *Revista Luliana* 1 (1901), 165-179.

⁹ Gabriel Ferrer, *Noticiario de las cosas más notables sucedidas en Mallorca, empezando desde primero de enero de 1746...* (Inserto por el P. Villafranca en el tom. II de las *Misceláneas* Ms. Biblioteca Vivot, 7500).

¹⁰ Guillermo Vidal, *Anales del Reino de Mallorca. Siglo XVIII* (Copiados por Guillermo Terrasa en sus *Anales*) Ms. Biblioteca Bme. March, 79-III-19.

¹¹ Guillermo Terrasa, *Anales* Ms. *ut supra*.

¹² Joaquín Ma. Bover, *passim*.

¹³ Alvaro Campaner, *Cronicón Mayoricense* (Palma, 2.^a ed., 1967), pp. 568-577.

¹⁴ Antonio Furió, *Episcopologio*, ob. cit. Dicho autor es nombrado procurador *ad lites* del Colegio de la Sapiencia el 4 de abril de 1829, ADM, 17/4/7 fol. 46.

¹⁵ Miguel Alcover Sureda, *Origen, naturaleza y valor pedagógico de un colegio luliano* (Palma, 1937, Separata de *Razón y Fe*), p. 18.

SU CURRICULUM

Una ciudad famosa, familia distinguida, cuerpo regular y bien proporcionado, un aspecto magestuoso que inspiraba respeto, y una vida laboriosa por el largo espacio de setenta y tres años, es todo lo que ofrece la historia al que solicite indagar la patria, linaje, persona y edad de este varón insigne.¹⁶

Nació en Jerez de la Frontera, diócesis de Sevilla, el día 30 de junio del año 1727,¹⁷ de ilustre familia, descendiente de Cristóbal Colom, el descubridor de América; estudió toda la filosofía y la teología en el convento grande de los Padres Dominicos de su ciudad natal; empezó estas facultades el año 1738 y finalizó en 1746, habiendo defendido en este tiempo ocho actos mayores de filosofía y dieciocho de teología con singular aplauso, según certificación expedida por los Regentes del colegio el 6 de septiembre de 1751.

En 1747 partió para la Universidad de Granada, donde fue alumno del Real Colegio de San Bartolomé y Santiago; recibió el grado de Licenciado en Cánones el 4 de septiembre de 1751 de mano del Ilmo. Sr. D. Juan Antonio de los Tueros, arzobispo que fue de Burgos y entonces Canciller de aquella universidad, canónigo doctoral y gobernador de aquel arzobispado; asimismo el primero de junio de 1750 se revalidó de abogado por la Real Cancillería.

Inmediatamente después de su llegada se le encargó la enseñanza pública en la facultad de Derecho, nombrándole primer pasante e insinuándole vivos deseos de que se incorporase y permaneciese en su claustro.

Efectivamente desde principios del año 1747 hasta el de 1755 estuvo siguiendo en Granada su carrera de jurisprudencia, y tuvo por discípulos, entre otros, al Ilmo. Sr. D. Agustín de Ayestarán y Landa, obispo de Córdoba, al Ilmo. Sr. D. Antonio Martínez de la Plaza, obispo de Cádiz, y al Ilmo. Sr. D. Pedro Agustín Estévez y Ugarte de Yucatán.

Apenas concluidos sus estudios hizo oposiciones a la canongía doctoral de Almería primero y luego a la de Badajoz, y a pesar de que no obtuvo la plaza, tuvo ocasión de demostrar su erudición y profundidad.

En 1756 hizo oposiciones para la canongía doctoral de Toledo, vacante por promoción al decanato de la misma del Dr. D. Antonio de las Infan-

¹⁶ Felipe Sainz de Prado, *Oración Fúnebre que en las solemnes exequias celebradas por la Santa Iglesia de Sigüenza a la buena memoria del Ilmo. señor D. Juan Díaz de la Guerra, obispo y señor de dicha ciudad, el día 14 de enero de 1801, dixo...* (Madrid, s/f), p. 4.

¹⁷ Ob. cit., p. 4; A. Furió, *Episcopologio*, ob. cit., pone la misma fecha, p. 506; otros ponen el 5 de julio de 1726, Biblioteca del Monast. de la Real, B.B. Ms. I-22, pp. 138 y 139.

tas, colegial que fue de Santa Catalina de los Verdes de Alcalá; tuvo allí la prebenda por todos los votos de los Pages de los opositores, o la *plegaria*, que llaman vulgarmente, y si bien no fue incorporado al cabildo por haberse concedido la plaza a otro, el Excmo. cardinal Conde de Teba le dio plaza en su Consejo de la Gobernación y le nombró Visitador Eclesiástico, y desempeñó unidas las dos comisiones. Dicho cardinal no sólo aumentó el salario de 500 a 800 ducados anuales, sino que en breve concedió a Guerra un beneficio en la Iglesia de los Reyes Nuevos de Toledo, cuya renta anual ascendía a otros 300 ducados.¹⁸

Frecuentó el Sr. Guerra la corte, donde fue abogado de los reales Consejos y entrando en ellos a informar, "siempre lo practicaba con los ojos bajos y sin mirar a los lados, ni enfrente, a los Consejeros. Se acreditó de cabeza de hierro con su continuo estudio y retención, pues estudiaba desde las cinco de la mañana hasta la una de la tarde en que dejaba el estudio para comer. Fue querido de cierto camarista, el Ilmo. Sr. Carmona, por cuyo medio e intercesión logró el que se le diese la plaza de auditor de la Sagrada Romana Rota".¹⁹

Pasó a Roma donde ejercitó el dicho empleo, según nombramiento otorgado por Carlos III, donde en 1765 se hallaba vacante una plaza correspondiente a la Corona de Castilla por promoción del Ilmo. Sr. Don José García Herreros, comisario que fue de la Cruzada. Permaneció en la Ciudad Eterna durante cinco años y ocho meses, en cuyo tiempo conoció al Ministro de España Sr. Aspuru, quien le favoreció mucho y sirvió de intermediario para que el papa Clemente XIII le confriese la dignidad de Maestrescuela de la catedral de Ciudad Rodrigo y el Priorato de la Colegiata de Santa Ana de Barcelona.²⁰

Según refiere el Exmo. Sr. D. Antonio Despuig, que fue Auditor de la Rota en Roma por la Corona de Aragón y después arzobispo de Sevilla, "los Tribunales de Penitenciaría y Dataría le emplearon con gusto y siempre con éxito feliz en resolver sus dificultades; era infatigable en el cumplimiento de los graves negocios de su Tribunal, y los manejó y despachó todos con tal solidez, naturalidad y exactitud, que ha admirado justamente a cuantos después le sucedieron".²¹

A pesar de verse favorecido por el Sr. Aspuru, D. Juan Díaz de la Guerra escribía reiteradamente a la corte de Madrid contra su protector, de manera que casi simultáneamente el rey los sacó a ambos de la curia romana, proveyendo el arzobispado de Valencia a favor del Sr. Aspuru y el obispado de Mallorca para el Sr. Díaz de la Guerra, quien según pu-

¹⁸ Sainz, ob. cit., pp. 5-6; A. Furió, *Episcopologio*, pp. 506-507.

¹⁹ Biblioteca del Monast. de la Real, B.B. Ms. cit., p. 139.

²⁰ Su renta anual ascendía a 4.000 ducados. Id. id.

²¹ Tomamos la referencia de F. Sainz, ob. cit., p. 6.

blicó la *Guía de Forasteros de Roma* había nacido en España el 5 de julio del año 1726 y fue hecho auditor de la Rota el 3 de junio de 1766.²²

Durante este período, llevado de su ardiente amor al estudio, se instruyó en lo más selecto de las bibliotecas de Roma, principalmente la del sabio Lambertini, y perfeccionó con las obras que allí pudo consultar los conocimientos que ya tenía, de forma tan aprovechada que en las tertulias públicas se le escuchaba como un oráculo, pues encantaba su expresión y atraía su elocuencia, según testimonio del que fue secretario de cámara y fiel colaborador durante más de treinta años, Muy Iltre. D. Antonio Ruiz de Peña.²³

ES NOMBRADO OBISPO DE MALLORCA

Al ser tan notorio su aprovechamiento en las ciencias eclesiásticas y en los idiomas griego, hebreo y arábico, frutos no comunes en aquella época, como también su delicado gusto en los diversos ramos de la historia, las antigüedades y bellas letras, y sobre todo la pureza de costumbres que siempre caracterizaron su persona, vinieron a ser las cualidades morales que propiciaron su ascenso a más altos ministerios.

Capaz de exhortar en la doctrina *sana*, y argüir a los que se atrevieran a contradecirla, acepta la mitra de Mallorca y se consagra su obispo en Roma el 28 de junio de 1772, dirigiéndose sin pérdida de tiempo a Nápoles para embarcarse rumbo a Mallorca a donde llegó el cinco de septiembre del mismo año.²⁴

RUMORES Y COTILLEO

Sabida la noticia en Mallorca, dijeron ciertos religiosos dominicos que dicho Sr. Guerra era hombre más tomista que católico.

Llegó dicho Sr. obispo a Mallorca el 4 de septiembre²⁵ de 1772. Luego los tomistas se lo adjudicaron como cosa propia y empezaron a divulgar que era hombre de grande casa, riquísimo, que no necesitaba de obispado, pues tenía en su patria muchísimo ganado mayor y menor, y tanta tierra que de solos garbanzos tenía sembrados

²² Bibl. del Monast. de la Real, B.B. Ms. cit., p. 139.

²³ F. Sainz, ob. cit., p. 7.

²⁴ Elegido el 28 de junio de 1772 y trasladado a la sede de Sigüenza el 23 de junio de 1777. *Guía de la Diócesis de Mallorca*, 1959, p. 59; ADM. 17/4/9.

²⁵ F. Sainz, ob. cit., p. 7, asegura que llegó el 5.

400 cuarteras de ellos y que tenía una viña de una legua en cuadro y cuatro de *circuitu*; que no sería obispo de Mallorca sino tres años por no ser competente este obispado a sus méritos y literatura, y que sólo lo había remitido el rey a Mallorca para que arreglase y compusiese a esta tierra, y de tal suerte aseveraban los tomistas que quedaba persuadido todo este reino, que este tan rico y docto varón sería el Salomón de España.²⁶

Presto pero se quejaron algunos caballeros, murmurando su incivilidad y poca cortesía que usaba, habiendo habitado en las cortes principales del orbe, Roma y Madrid, teniendo por cierto que esto procedía de altivez y soberbia andaluza, y que toda la devoción y religiosidad que afectaba, servía de cubierta o solapa a su hipocresía.²⁷

SUS COLABORADORES

Trajo a Mallorca en su compañía un capellán llamado D. Antonio Peña, tomista, y un sobrino de dicho Peña, seglar, más otro seglar por ayuda de cámara llamado éste Matías y aquél Don Felipe.

Tomó para confesor el Dr. D. Antonio Vives y Burguny, rector de San Nicolás, y los doctores Cabot y Ripoll por capellanes, y trajo también de Roma a Don Jaime Vicens, presbítero, quien habiéndole allí prometido la secretaría, después de estar aquí se hubo de contentar con el empleo de caudatario, pues el tal D. Antonio Peña, deseoso de acaudalar todo cuanto pudiese, tomó para sí todos los empleos, a saber, secretario de cámara, mayordomo, procurador o receptor de la Mesa Episcopal y hasta poner los sellos en todos los despachos y letras, cosa que todos los antecesores acostumbraban dar al escribano mayor de la curia eclesiástica.

Confirmó en el cargo de archivero a Miguel Cantallops, que ya lo era antes, porque pareció a propósito a Peña para cuidar de recibir, poner y sacar de los silos y vender al tiempo que tuviesen buen precio los granos; después tomó para ayudante de mayordomo el Dr. D. José Narbona, beneficiado en la catedral, todos tomistas de profesión; éstos introdujeron a los demás en las tertulias del dicho D. Antonio Peña. Porque Su Ilma. raras veces las tenía, sino cuando se ofrecía, cuyo alto parlamento se componía de D. Antonio Bisquerra y Don Juan Bautista Roca y misser Domenech, que fue abogado de

²⁶ Dalmacio Moll, *Verídica y fiel narración...* ADM, MSL/101 fs. 139-140.

²⁷ *Ibid.*, f. 141.

la mitra, enemigos todos infensos de nuestro venerable Beato Raymundo Lullio.²⁸

En cuanto al vicario general tenemos dos versiones, que como de costumbre coinciden en lo sustancial, aunque muy dispares en el modo de enjuiciar los hechos; la primera es de la crónica anónima, cuyo autor se declara abiertamente partidario de Ramón Llull y por consiguiente no puede soportar la presencia del Sr. Díaz en Mallorca. Éstas son sus palabras:

Hizo venir de Madrid, donde se hallaba, el Dr. Antonio Evinent, teólogo y bachiller en leyes, por vicario general, interin despachó el mismo sin vicario ni provisor, a quien puso poco después en terna para la rectoría de Lluchmayor, vacante por muerte del Dr. Cristóbal Salvá, quien murió de enfado, porque si bien estaba gotoso, no tenía pero dañado el entendimiento y se había puesto ecónomo espiritual, obligándole a pagarle 400 libras al año, y fue el Rdo. Antonio Tomás, tomista, buen hombre, pero de poco mérito, doctrina y habilidad, quien viendo el Beato Raymundo Lullio arrodillado ante el crucifijo en lo más eminente del altar mayor dijo: "Beato Ramón, que salto dareis en breve".²⁹

Veamos la versión del P. Febrer, más concisa, más concreta y moderada, pero sin disimular un ápice la simpatía que el obispo sentía por la doctrina tomista; afirma expresamente que esta circunstancia era muy tenida en cuenta por el prelado a la hora de escoger personal:

Día 21 de febrero (1773) llegó el Sr. Dr. Don Antonio Evinent, que hizo venir de la corte por vicario general, tomista finísimo, y por tal conocido de todos. Con que su Ilma. dió a entender al mundo lo apasionado que era a Santo Tomás y a sus verdaderos discípulos: porque su confesor, el director de la mitra, los clérigos de honor, el fiscal, y aun el cocinero, eran tomistas.³⁰

De esto se queja precisamente la parte adversa, no tanto por motivos doctrinales, como por el favor que supone hacia un sector que desde muchos años venía arrostrando los sinsabores de una marginación social, puesto que los tomistas fueron objeto de incontables vejaciones, especialmente durante el episcopado anterior de D. Francisco Garrido de la Vega, que

²⁸ *Ibid.*, f. 142.

²⁹ Bibl. del Monast. de la Real, Ms. cit., p. 145.

³⁰ Dalmacio Moll, *Crónica...*, p. 255.

optó por la actitud más cómoda: la de no intervenir en asuntos que pudiesen comprometerle, sin dejar de favorecer a los seguidores de la escuela suarista, de modo que en todo su pontificado no puso tomista alguno en terna para la adjudicación de rectorías. Después de trocarse los papeles, parece que la conducta del obispo Guerra causa sorpresa entre sus émulos; así nos lo transmite el cronista anónimo tantas veces mencionado:

El dicho señor obispo mostró ya desde el principio de su venida grandísima propensión a los tomistas y a su opinión, a la cual adjudicaron ellos mismos el apellido de *sana*, y grandísima aversión a las demás opiniones que mirarian por insanas y erróneas, sin que a la hora actual el oráculo de la Iglesia haya condenado alguna, espasmando la voz de que el obispo tenía orden de la Corte de proveher cuanto le vacare a los tomistas. Lo que empezó a practicar hasta con los seglares, pues nombró bayle de la jurisdicción de la porción temporal de la Iglesia al Dr. Cayetano Domenech; lo tomó muy mal Su Excelencia, que era Don Antonio de Alós, por no estar vacante el dicho empleo, intentando despojar del mismo a Don Antonio Serra y Maura, Auditor de Guerra y Juez de Censos, quien dignamente lo regia. — Quejóse Su Excelencia de dicha nominación y retrocedió Su Ilma. de dicha nominación y nombró a Domenech abogado de la mitra.³¹

Todavía subía el grado de exasperación de los adversarios del Sr. Guerra, cuando equivocadamente pensaban que el obispo se dejaba dominar por algunos de quienes le rodeaban; ésta es la opinión que recoge el ya mencionado cronista.

Quedaba todo el reyno de Mallorca aturdido de ver a Su Ilma. obispo tan apoderado de los tomistas, así doctos (que eran bien pocos) como indoctos, de todo su ánimo, y más de su secretario o plenipotenciario, Don Antonio Peña Pbro. quien ponía decretos a los pedimentos dirigidos al obispo, y después se los remitía para que los firmase, y rompió algunas veces los que éste daba sin su consulta ni permiso, hasta llegar a decir, *yo soy el obispo*.³²

El orador que pronunció la oración fúnebre de Don Juan Díaz de la Guerra en la catedral de Sigüenza el día en que se celebraron sus funerales, lo pinta de un modo muy diferente, y refiriéndose a los problemas que acarreó el asunto del culto a Ramón Llull en Mallorca, asegura que

³¹ Bibl. Monast. de la Real, Ms. cit., p. 147.

³² *Ibid.*

“sostuvo con mayor tesón sus primeras resoluciones, de las que ni le obligó a desistir este funesto acontecimiento, ni los tiernos y repetidos ruegos de su padre, ni las súplicas de los Grandes, ni todas las amenazas de sus enemigos”.³³

VISITA DE SU PADRE

La visita de su padre fue objeto de comentarios despectivos, pero el prelado conservó su ritmo de vida habitual.

El día 20 de mayo, día de la Ascensión del Señor, al concluir las vísperas, pasó por la catedral un ganapán, quien traía la noticia de haber llegado al muelle con el jabeque llamado *La Sangre*, el padre de Su Ilma. y habiendo dado la bendición para conclusión en el altar mayor, el deán al acompañarle al coche le preguntó si vivía aún su padre. Respondió el obispo que sí. Entonces le dijo: “Pues, señor, dicen que ha venido a Mallorca y se halla en el muelle”.

Llegado a palacio, Peña, su secretario, metiéndose en el coche se fue en derechura al muelle y halló ya el que se dijo ser padre del obispo, y uno que dijeron primo suyo, sin embargo de ser muy groseros, que ya habían desembarcado y se hallaban en la casita del muelle.

Estuvo allí Peña cerca de dos horas con ellos, y averiguado el motivo, fue porque no traían los dos, ni un criado que con ellos venía, pasaporte ni bolleta de sanidad, pero finalmente convino Su Excelencia en darles entrada.

Salió de la casa del muelle *Viejo* Don Antonio, y así él como su sobrino iban vestidos de una misma tela negra llamada *duroy*; el sobrino traía collete azul, ambos sobre la xupa de la misma ropa traían la correa de San Agustín y una medallita muy pequeña de plata o vidrio en el pecho, en los ojales de la xupa, por lo que se tuvieron por caballeros del Hábito y Correa de San Agustín; no acudió otro coche al muelle que el de Su Ilma, con sus cocheros y lacayos, ni otra persona que Don Antonio Peña.

Metieronse en el coche, fueron a Su Excelencia y en breve los despachó. Llegaron al palacio episcopal; bajo la escalera fueron recibidos del vicario general y dos capellanes de la familia de Su Ilma. Subieron al palacio y en la puerta, después del salón de los obispos los recibió el obispo; el padre le abrazó por el cuello y quedándose con un brazo sobre las espaldas del obispo entraron dentro. Se dijo que hacía 25 ó 26 años que no se habían visto.

³³ F. Sainz, ob. cit., p. 11.

Al otro día concluida la misa mayor subieron todos los prebendados a ver a su abuelo y darle la bienvenida.

Fueron recibidos todos en pie a la puerta del recibidero, sin ofrecerles asientos, por lo que se volvieron en toda brevedad, reparando muy bien todos que así el trato de uno como del otro era muy inferior al de Grandes de España. Y más lo acreditó que todos los días bajaba a la catedral a los divinos oficios y se sentaban en un mismo banco, uno al lado del otro, el padre del obispo y su criado con una librea sucia que parecía casaca de soldado muy usada.

No mudó jamás de vestido, sino que después de algunos días compareció con una capa de grana, guarnecida de galón de oro, unos decían que no era su padre, pues en breve no comieron juntos, sino que era su nutricio y padre putativo; otros que era carpintero, pero después se supo que era maestro mayor de obras reales de Jerez de la Frontera, con lo que se tuvo después o desde luego por fabulosa la noticia que habían esparcido los de *la sana*, de las 400 cuarteras de garbanzos y las cuatro leguas de viña.

No duró mucho el padre y el sobrino en Mallorca, pues éste —se dijo— fue remitido a Barcelona y aquél se volvió a su casa y se dijo también que dijo al obispo: “Hijo, tú ya eras malo cuando muchacho”. Con cuya demostración tan poco cariñosa y menos correspondiente de un hijo a un padre, dió motivo de no tenerlas por tales.³⁴

PROSOPOGRAFÍA O DESCRIPCIÓN DE SU PERSONA

El cronista no identificado tantas veces mencionado a lo largo de este artículo, a pesar de su patente aversión por cuanto se relacionaba con el obispo Díaz de la Guerra, resulta un testigo de excepción en cuanto relata sucesos que pudo presenciar personalmente o que conocía directamente a través de testigos presenciales; no sólo es coetáneo de los hechos que relata, sino que es también un agudo y atento observador. Un ejemplo de ello lo tenemos en la siguiente descripción.

Ya es hora de dar un retrato de este santo prelado, —que así le llamaban los tomistas—. Era hombre de un poco más que la regular estatura, delgado, pero con bastantes carnes; cuando vino era de pelo negro, pero en breve lo trujo en grisalo; la sotana le llegaba a media pierna, sus zapatos con grandes y cuadradas ebillas, su posi-

³⁴ Bibl. Monast. de la Real, BB. Ms. cit., pp. 155-156. Esta expresión del padre tal vez alude a los ruegos interpuestos en favor de la causa luliana para ahorrar muchos sinsabores al hijo, pero éste, como hemos visto antes, no se dejó conmover ni siquiera por las cariñosas súplicas de su padre.

tura y caminar muy soberbio, su cara algo larga, algo lloso, pero el mirar era de fiera enojada. — Su voz y cara muy melancólicas, los brazos desde los codos por abajo siempre alzados por arriba delante del pecho con el bonete que casi le tocaba la cara, y ésta nada risueña. — Finalmente un retrato de un obstinado heresiarca que hace empeño de su error y tema.

Pero al mismo tiempo una composición de su cuerpo en el coro que parecía un contemplativo que acababa de abajar de la Tebaida, *vera efigies* de un triste hipócrita. — Pero bien demostró que en sus entrañas tenía reconcentrada una maliciosísima ponzoña, pues la demostró sin poderla esconder en cuantos lances se le ofrecieron y veremos en el discurso de su gobierno.³⁵

Espigando en la oración fúnebre ya mencionada más arriba, hemos recogido diversas frases con las que se puede tejer el retrato moral de este obispo tan insigne como incomprendido y mal correspondido en su primera diócesis.

Yo quisiera ahora que os acordaseis de aquel día feliz en que le visteis entrar en esta ciudad (De Sigüenza), modesto en su vestido, moderado en su equipaje, su rostro lleno de pudor y majestad, indicios todos de las singulares prendas de su alma, y de la verdad de los informes que ya teniais de su persona.

Presumo inútil referir los trabajos que sufrió, y su entereza en medio de la contradicción más terrible: le visteis todos tan lleno de magnanimidad en el combate, como de honor en el triunfo. — Inflexible a veces este gran prelado, condescendiente otras, siempre prudente en sus resoluciones, venció todos los obstáculos, y acreditó ser el bienhechor de sus enemigos.

Amante de la virtud, enemigo del vicio y ocio, juzgó perdido el tiempo que no empleaba en el estudio de las ciencias, o en hacer felices a sus diocesanos, facilitándoles medios para que fueran útiles a la Iglesia y a la Sociedad... Entregóse absolutamente al cuidado de su grey y clerecia, aspirando a su instrucción y santidad.

Su modestia, su castidad, su caridad fervorosa, sus prendas todas admirables presentarán siempre en la historia evidentes fundamentos de su heroicidad. A vosotros apelo, oyentes, que le visteis tantas veces en esa casa que sirve de asilo a la miseria pública, prestarse a las necesidades de los enfermos, subministrarles el alimento, socorrerlos con abundancia, y dotar con real aprobación, a expensas de la Mitra dos sacerdotes para su consuelo espiritual.

³⁵ *Ibid.*, p. 154.

Parece difícil que este obispo venerable prorrumpiese en tantas y tan excesivas maravillas... Moderado sumamente en el gasto de su persona, pobre en su traje, reducido en su familia, pudo ejecutar tales portentos en beneficio de los infelices y utilidad del Estado: además de que cual otro Melquisedech, sin patria ni padres, jamás reconoció parientes que le dominasen, o a quienes enriqueciese; porque contemplando sus rentas como un patrimonio que debía consagrar a las urgencias de sus diocesanos, les devolvió por entero cuanto recibió de sus manos. Sabio y virtuoso, supo distribuir sus caudales y enseñar las virtudes, dirigiendo a su grey por el camino recto de la salvación.³⁶

ESTADO DE LA DIÓCESIS

Uno de los males que más profundamente afligían la sociedad mallorquina era la mutua división y la formación de partidos hasta el punto de que aquel estado de cosas puede calificarse de guerra civil permanente, donde los crímenes y las venganzas se repetían con reiterada insistencia.

Los bandos de Ca N'Amunt y Ca N'Avall, capitaneados por las familias Anglada y Rossiñol, involucraban toda la nobleza de Palma y tenían sus respectivas ramificaciones en los pueblos del interior.

Es cierto que durante el siglo XVII hubo dos reconciliaciones solemnes gracias al celo y diligencia de los obispos fr. Juan de Santander (1632) y fr. Tomás de Rocamora (1645). No menos se esforzaron los padres de la Compañía de Jesús, recorriendo la isla predicando misiones populares e inculcando la paz y el mutuo perdón, pero el resultado fue siempre efímero.

Otro de los males endémicos que afligían aquella sociedad era el celo excesivo por conservar las propias prerogativas y autoridad; muy a regañadientes se aceptaba la autoridad ajena; los subterfugios para esquivarla y burlar los decretos eran casi continuos y con frecuencia había enfrentamientos entre las diversas jurisdicciones: eclesiástica, civil, militar, Inquisición, etc.

Casi siempre la controversia versaba sobre motivos que a nuestra vista resultarían banales y hasta ridículos, pero entonces eran considerados de muchísima importancia (precedencias, competencias jurisdiccionales, etc.).³⁷

El siglo XVIII abre sus puertas con la Guerra de Sucesión (1702); brotan nuevos motivos de división: los partidarios del rey Felipe V y los se-

³⁶ F. Díaz, ob. cit., pp. 12, 14, 15, 18, 21.

³⁷ Pedro Xamena, Francisco Riera, *Història de l'Església a Mallorca* (Mallorca, 1986), pp. 257-259.

guidores del Archiduque Carlos; éstos en su mayoría pertenecían a las clases sociales inferiores, mientras el virrey y el arzobispo con la nobleza defendían abiertamente la causa del rey Borbón; pero cuando en 1706 se impuso, tras el asalto, la tropa del Archiduque, el obispo fr. Francisco Antonio de la Portilla tuvo que salir para Barcelona, donde permaneció desterrado hasta el fin de sus días en 1718, de donde fue trasladado su cadáver para ser enterrado en la capilla de la Inmaculada Concepción del convento de S. Francisco de Palma, a cuya orden pertenecía.

Tanto la situación política como la prolongada ausencia del prelado, tuvieron notable incidencia negativa en la vida eclesiástica de Mallorca, y de forma muy directa en el desarrollo del recién fundado seminario.

Los claustros y conventos de las diversas familias religiosas, al igual que el cabildo catedral, las comunidades de beneficiados y el clero en general, no quedaron indemnes de los males que affligían a la sociedad de su tiempo, antes al contrario, en algunos casos los experimentaron en mayor intensidad.

Así hallamos en pleno siglo XVIII una profunda escisión entre las diversas órdenes religiosas ante el dilema de tributar o no culto a Ramón Llull, tema tan vivamente sentido que provocó un desequilibrio en las estructuras de la diócesis e hizo romper el trato social entre diversas comunidades religiosas, causando tales heridas que jamás volverían a restañarse. De tal manera había penetrado en la vida social de Mallorca que es imposible comprender e interpretar los movimientos de la misma sin tener presente que los jurados del reino sentían la causa como tan suya *que podemos afirmar que la historia de la Causa Luliana se encuentra en las Actas del Ayuntamiento de Palma* que desde final del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XIX mantuvieron el ideal siempre anhelado y nunca alcanzado: el triunfo de la ortodoxia del Maestro y la gloria de los altares del mártir.³⁸

CULTO AL BTO. RAMÓN LLULL.³⁹

En 1595, a instancias del rey Felipe II, ferviente devoto y admirador de las obras de Ramón Llull, se inició la causa de beatificación y desde entonces el *Gran i General Consell* y, después del decreto de nueva planta en 1718, el Ayuntamiento mantuvieron a sus expensas en Roma, casi sin

³⁸ Lorenzo Pérez Martínez, "Intervención de Benedicto XIV en la causa luliana", *Anthologica Annua* 14 (1966), 179-241.

³⁹ Lorenzo Pérez Martínez, "Fray José Hernández O.F.M., postulador de la causa de beatificación de Ramón Llull (1688-1690)", *EL* 2 (1958), 83-105; id., "Fray Lucas Wadding, postulador de la causa de beatificación de Ramón Llull (1638)", *EL* 1 (1957), 262-268; Josep Tarré, "Un document del papa Benet XIV sobre el Lullisme", *EUC* 20 (1935), 142-

interrupción un postulador, *sindic*, para que trabajase la difícil causa de beatificación de Ramón Llull.

En 1610 se constituía una junta, integrada por eclesiásticos y seglares —que luego se llamaría Causa Pía Luliana— para que se responsabilizase de la búsqueda de documentos para llevar a término el proceso, que a nivel diocesano se incoaría en 1612 con objeto de probar el culto de que gozaba en Mallorca Ramón Llull desde tiempo inmemorial.

El 5 de julio de 1634 Urbano VIII publicó su bula *Coelestis Hierusalem* en la que prohíbe el culto público de aquellos siervos de Dios si no tiene por lo menos cien años de antigüedad. Fra. Juan de Santander, obispo a la sazón de Mallorca (1631-1644), tuvo que aplicar estas disposiciones en la propia diócesis y por consiguiente suprimir el culto público que ya se daba a S. Alonso Rodríguez y Sta. Catalina Tomás, actualmente canonizados, pero como era gran protector de la Causa Pía Luliana el 30 de julio de 1638 firmó un decreto autorizando las colectas a favor de dicha Causa Pía, cuyos protectores algunos años más tarde (16 de diciembre de 1746) manifestaron a los regidores de la ciudad que habían decidido pedir a Roma la confirmación del culto inmemorial dado en Mallorca a Ramón Llull, *supra centum annos ante emanata novissima decreta jussu Urbani VIII in Sacra Congregatione Generalis Inquisitionis*.

Los regidores no sólo aceptaron con entusiasmo la propuesta de los protectores de la Causa Pía, sino que también invitaron al Cabildo Catedral para que se adhiriesen a la petición que pensaban presentar a Roma. Los capitulares en sesión celebrada el 17 de febrero de 1747 acordaron responder afirmativamente.

161; L. Pérez, "La Causa Luliana en Roma durante el reinado de Felipe II". *Anthologica Annua* 10 (1962), 193-249; J. Roura, *Posición doctrinal de fray Nicolás Eymerich O.P. en la polémica luliana*, Colección de monografías del Instituto de Estudios Gerundenses III (1959); Jaime Custurer, *Disertaciones históricas del culto inmemorial del beato Raymundo Lulio* (Mallorca, 1700); Antonio Raymundo Pasqual, *Vindiciae Lullianae* (Aviñón, 1778), 4 vols.; Bartolomé Rubí, *David Balear contra el gigante de la Verdad sin rebozo*, Ms. Archivo de la Causa Pía Luliana, Archivo Diocesano; Sebastián Rubí, *La verdad sin rebozo. Manifiesto en que se declaran los motivos que han tenido los Rdos. Padres del real convento de Santo Domingo de la ciudad de Palma, reino de Mallorca, para no cantar un Te Deum a honor del venerable Raymundo Lulio en el día 24 de enero de 1750*, Ms. 98 de la Causa Pía Luliana, Archivo Diocesano. También se halla en la Biblioteca Universitaria de Valencia, Ms. 104; José Pou Martí, "Per la glorificació del B. Ramón Llull en el segle XVII" *EF* 46 (1934), 269-89; id., "Sobre la doctrina y culto del Beato Ramón Llull", *Archivo Ibero Americano* 16 (1921), 15-19; *Actas del Ayuntamiento y Cartas y Pedimentos*. "Son la mejor fuente para estudiar estos percances" Archivo Municipal de Palma, cf. L. Pérez, "Intervención" (*vid.* la nota anterior), p. 206; Dalmacio Moll, *Elencus auctorum de Raymundo loquentium, cum Citatione librorum et locorum ut videantur et legantur. Qui male continentur de illo, hoc signo notantur*°, Ms. ADM, MSL/191, fs. 604-616; id., *Breve relación de las razones que asisten a los religiosos dominicos del reino de Mallorca para mantenerse en una mera suspensión negativa respecto de los cultos que en el dicho reino se tributa de mucho tiempo a Raymundo Lulio, que dicen beato*, Ms. ADM, MSL/191, fs. 535-603.

En la primavera de aquel mismo año los regidores nombraron a fr. Pedro Antonio Riera y fr. Francisco Vich procuradores de la causa que debía ventilarse ante el ordinario de Mallorca para probar el culto inmemorial; éstos obtuvieron así mismo licencia del propio superior provincial que lo era fr. Pedro Vaquer; por lo cual se presentaron ante el prelado D. José Antonio Zepeda, solicitando la incoación del proceso para probar el referido culto inmemorial.

El prelado por su parte nombró promotor fiscal de la causa al Rdo. Magín Roig Pbro. beneficiado en Santa Cruz; igualmente nombró notario actuuario a D. Miguel Almar, notario apostólico, y cursor de la causa a D. Juan Durán Pbro. El 1 de octubre de aquel mismo año el obispo de Mallorca firmó la *Sentencia definitiva* sobre el culto inmemorial dado en la diócesis a Ramón Llull.

Ideo et alias, Christi nomine repetito, dicimus, decernimus, declaramus, pronuntiamus et definitive sententiamus constare dicto venerabili Servo Dei Beato Raymundo Lullio exhiberi et exhibitum fuisse cultum supra centum annos ante praedicta decreta, et hoc scientibus et tolerantibus ordinariis Maioricensis dioecesis, ac proinde causam istam versari in casu excepto a praedictis decretis sanctae memoriae Urbani Papae VIII super non cultu, et propterea declaramus in huiusmodi causa nullo modo contraventum sed sufficienter paritum fuisse praefatis decretis, et ita dicimus, decernimus, declaramus, pronuntiamus et definitive sententiamus... Ita pronuntiavi ego Joseph Antonius, episcopus maioricensis, iudex ordinarius.⁴⁰

Los lulistas quedaron alucinados con esta sentencia, tomándola como preludeo del triunfo definitivo que obtendrían en Roma, pero allí los curiales, igual que los mismos lulistas, estaban convencidos de la antigüedad del culto, y que superaba con creces el período prescrito por Urbano VIII; pero era imprescindible la solución de otro problema: la ortodoxia doctrinal luliana.

Los tres grandes escollos, ya proverbiales en el historial de esta causa, lo constituyen Nicolás Eymerich,⁴¹ S. Roberto Belarmino⁴² y el cardenal

⁴⁰ Tomamos la referencia de L. Pérez, "Intervención" (vid. n. 38), p. 198, el cual advierte que la sentencia se ha publicado anteriormente y remite a L. Pérez, "Los Fondos manuscritos lulianos de Mallorca", *EL* 2 (1958), 209-226, 325-334; 3 (1959), 73-88, 195-214, 297-320; 4 (1960), 83-102, 203-212, 329-346; 5 (1961), 183-197, 325-348; 7 (1963), 89-96, 217-222.

⁴¹ J. Roura, ob. cit.

⁴² S. Roberto Bellarmino, *De scriptoribus ecclesiasticis*; id., *Summa causae Raimundi Lulli*; Miguel Batllori, "Entorn de l'antilulisme de Sant Robert Bellarmino", *EL* 1 (1957), 97-113; Mario Scaduto, "Lainez e l'Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo", *Archivum Historicum Societatis Jesu* 24 (1955), 3-32, citado por M. Vallori, ob. cit.

Próspero Lambertini, que más tarde será el papa Benedicto XIV; éste opinaba que los obispos de Mallorca habían tolerado el culto para evitar males mayores: "Quidquid sit de cultu atque ejus antiquitate una cum episcoporum maioricensium tolerantia, nunquam fortasse dimissa majorum timore malorum, memoratus Raymundus Lullus inter beatificatos recenseri non potest". Afirma, como vemos, que a pesar de tal tolerancia no se puede tener a Ramón Llull por beatificado.⁴³

Poco antes de publicarse en Mallorca la *Sententia definitiva*, se divulgaron copias de una obra anónima, actualmente atribuida al dominico Sebastián Rubí: *Aliquae observationes super cultu qui Raymundo Lullo in Majorica exhibetur*, cuyos datos fueron aprovechados por Benedicto XIV en su carta *Avendo Noi*. Rubí achaca a los lulistas el que sólo se hayan preocupado de recoger declaraciones testificales sobre el culto y no hayan tenido en cuenta la parte doctrinal y advierte que este procedimiento cosechará un rotundo fracaso ante la Sagrada Congregación de Ritos.

Otra corporación mallorquina debemos mencionar entre las que se distinguieron por el entusiasmo mostrado por la causa luliana: nos referimos a la Universidad Luliana, cuyo claustro de profesores, al igual que la mayor parte de sus alumnos deseaban vivamente la culminación feliz de este asunto.

D. Agustín Antich de Llorach, rector de la Universidad Luliana, y D. José Borrás Pbro. catedrático de teología en la misma, al unísono con los regidores, piden al sumo pontífice confirme con su suprema autoridad el culto luliano, gracia que llenaría de alegría los corazones de todos los catedráticos y alumnos de la Universidad, *que con toda razón es llamada Luliana* (8 diciembre de 1749).⁴⁴

Benedicto XIV que a la sazón se hallaba en el solio pontificio, quiso *ver con sus propios ojos y pesar con su alto juicio lo contenido en el Proceso*, según relación del postulador de la causa.

El pontífice al firmar el nombramiento de ponente o relator de la causa el cardenal Portocarrero, puso una condición *sine qua non*: el examen de cada uno de los escritos de Ramón Llull y la revisión de todas sus obras:

Hac statuta lege ut, ante quemcumque actum et sic ante Signaturam commisionis, ab eodem cardinali eligantur revisores operum conscriptorum a Servo Dei, nec ad ulteriora procedatur nisi expleto exa-

⁴³ Benedicto XIV, *De servorum Dei beatificatione*, tom. I, lib. 1, cap. 40, núm. 4.

⁴⁴ L. Pérez, "Intervención" (*vid.* n. 38), p. 200.

mine et reportata approbatione operum tam editorum quam aliorum quorumque ab eodem Servo Dei conscriptorum.

A partir de ahora, éste será el escollo que hará fracasar todos los esfuerzos de los lulistas mallorquines, aunque es preciso reconocer que la medida tomada por el papa es razonable y se exigía en otros casos similares. No es de extrañar que los postuladores procurasen por todos los medios obviar este requisito al comprender que se trataba de un estudio muy laborioso plagado de dificultades, las cuales comprendía Benedicto XIV, que las reduce a los siguientes apartados: 1) en primer lugar el gran número de obras escritas por Ramón Llull, de muchas de las cuales se ignora el paradero; 2) la contradicción que existe entre los críticos; y 3) que el mérito de las mismas es muy discutido, como expresa muy bien Vicente Paravicino al decir que algunos las rechazan por nocivas y otras las toman como caídas del cielo: "De libris ejus non una opinio fuit, plerisque accusantibus, quasi ineptos noxiosque; alii defendunt quasi elapsos de coelo".

La revisión de los escritos lulianos exigida por Benedicto XIV produjo gran desaliento entre los lulistas, pues no se les escapaba la dificultad que ello supone y lo sabían por experiencia: en tiempo de Paulo V se habían examinado veinte obras y los resultados fueron fatales; ahora ya echaban sus cálculos pero sin ponerse de acuerdo, ya que mientras unos afirmaban que las obras de Llull eran más de cuatro mil, los más sensatos reducían notablemente estas cifras. Convencidos como estaban de la ortodoxia de la doctrina del Maestro, de buena gana hubieran iniciado el examen preceptuado pero se arredraban ante la magnitud del trabajo; el mismo deseo de conseguir la canonización fue causa de que todavía Ramón Llull no esté beatificado.

Así estaba el asunto en sus relaciones con la Santa Sede; en el ámbito local hemos visto cómo el 1 de octubre de 1749 el obispo D. Antonio Zepeda y Castro había firmado la *Sentencia definitiva* cuyo proceso se remitió a Roma.

Con ocasión de este proceso y en sede vacante ocurrida en 1750 por traslado del obispo a Coria, procuraron los jurados de Mallorca la difusión del culto por toda la isla para que fuese general en toda ella; colaboró muy eficazmente el Cabildo Catedral, que momentáneamente ejercía la jurisdicción episcopal, y como acabamos de ver, sentía gran entusiasmo por la causa.

Se convocó una procesión general de acción de gracias por el beneficio de la lluvia que necesitaban, atribuyendo a la intercesión del venerable Ramón Llull el alivio experimentado en los campos. Negáronse a concurrir a semejante culto público los religiosos dominicos a quienes los jurados como patronos de la Universidad privaron de sus cátedras en las

que fueron reintegrados por Real Decreto de 4 de marzo de 1761, en que S.M., teniendo por justa su resistencia al citado culto, mandó les fueran redimidas todas sus vejaciones.

El papa Clemente XIII promulgó dos decretos para que se prosiguiese esta causa a instancia del postulador: una con fecha 18 de junio de 1763 y otro en el año 1768, refiriéndose expresamente al de Benedicto XIV, y advirtiendo que nada se innovase en el culto de Ramón Llull ni se infiriese de sus decretos cosa alguna en punto a beatificación formal o equivalente.

Los jurados creyeron, o afectaron creer, que estos decretos eran aprobación formal o equivalente del culto de Lulio, y por consiguiente, era lícito colocar imágenes, erigir altares y celebrar fiestas en los oratorios públicos sin más permiso ni licencia que la suya. De aquí resultó aumentarse notablemente el citado culto, siguiendo la práctica de celebrar procesiones, cantar los himnos propios de los mártires en honor y alabanza de Lulio, fundarse cofradías bajo su patrocinio y celebrarse multitud de novenas para pedir su intercesión.

¶ Hemos creído imprescindible esta digresión para enseñar cuál era el estado de la cuestión en el momento de llegar a Mallorca Don Juan Díaz de la Guerra, ya que de otra manera resulta difícil comprender la suicida pertinacia de los jurados que de nada sirvió sino para alejar todavía más el día tan suspirado de la glorificación de nuestro ínclito paisano, como tampoco se explica el infatigable celo del prelado que estando en Roma habría averiguado que si no fuera por motivos políticos de la Santa Sede, esto es, por benevolencia para con el rey Felipe II y sus sucesores, ya hace tiempo se habría dado carpetazo al asunto; aunque ciertamente era tomista, no se movió por motivos de escuela sino por razones jurídicas: únicamente urgió se cumpliesen los decretos.⁴⁵

Éste es el punto de arranque de la frialdad con que fue recibido, de la escasa colaboración que encontró y de las duras persecuciones que tuvo que soportar el obispo Díaz de la Guerra; de aquí nacen todos los intentos de hacer abortar cuanto emprendía el prelado para bien de sus diocesanos y de interpretar torcidamente todas sus intenciones y proyectos; éste es el motivo que indujo a los jurados del reino a suplicar a S.M. "se sirviese dar a nuestro obispo mejores feligreses y más de su gusto que los mallorquines".⁴⁶

Juan ROSSELLÓ LLITERAS

⁴⁵ M. Batllori, "Entorn de l'Antilullisme" (vid. n. 38), p. 98.

⁴⁶ Álvaro Campaner, *Cronicón Mayoricense* (Palma, 1881; 2.ª ed., 1967), p. 571.

LA CRONOLOGIA DELS ANYS 1303-1308 I DE L'ESTADA A PISA DE RAMON LLULL *

I. *L'estada de Ramon Llull a Pisa i el segon viatge a Nord-Àfrica.*

La cronologia que tradicionalment es dona¹ dels anys 1305-8 en la vida de Ramon Llull ens vol fer creure cinc coses bastant improbables:

1) Que no escrigué cap obra entre les parts I-V de l'*Ars generalis ultima* del novembre de 1305 i l'*Ars brevis* del gener de 1308,² un període de dos anys i un mes! El viatge a Bugia no omple sinó una part —menys de la meitat, com a màxim— d'aquest misteriós i inexplicat buit.

2) Que llavors durant els cinc primers mesos de 1308 escrigué les següents vuit obres: ³

III.77 *Ars brevis* - gener, Pisa.

III.78 *Ars brevis quae est de inventione juris* - gener, Montpeller.

III.79 *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* - febrer, Montpeller.

III.80 *Ars generalis ultima* (Parts VI-XIII) ⁴ - març, Pisa.

* Treball realitzat en el marc d'un projecte d'investigació per la CAICYT.

¹ Sense exceptuar la que don als meus *Selected Works of Ramon Llull* (Princeton, 1985), pp. 41, 44-5.

² Amb l'excepció del *Liber de universalibus* (o *Introductorium magnae Artis generalis*) que en teoria data del març de 1306. Crec que Lola Badia ha encertat quan diu en la seva edició de la versió catalana d'aqueixa obreta, *El "Llibre de definicions", opuscle didàctic luhlià del segle XV* (Barcelona, 1983), p. 33, que "és una obra paral·lela, una barreja de resum genuí de l'Art i de subproducte didàctic-escolar". Així que és més una compilació posterior de material genuí, que una obra que Llull escrigué a tal i qual data. A més a més, la data, que només es troba en dues fonts dels ss. XVI i XVII que discrepen entre elles (8 de març i el 8 de maig), és donada en una forma poc usual per a Llull (dia del mes i cap lloc de composició; vegeu *ROL* XII, 169, variants).

³ Descartem el *Liber ad memoriam confirmandam* com a apòcrif: vegeu *EL* 26 (1986), 91-2. Els números són els del catàleg d'obres al meu *Selected Works*, pp. 1283-5.

⁴ Les raons per situar les Parts I-V de l'*Ars generalis ultima* a l'any 1305, i les restants Parts VI-XIII després de la tornada de Bugia, les he exposades a *EL* 26 (1986), 87.

III.81 *Disputatio Raymundi christiani et Homeri*⁵ *saraceni* - abril, Pisa.

III.82 *Liber de centum signis Dei* - maig, Pisa.

III.83 *Liber clericorum* - maig, Pisa.

III.84 *Ars compendiosa Dei* - maig, Montpeller.

No totes aqueixes obres són editades, però comparant folis de Mss. amb els d'obres ja publicades, he calculat que farien un total de 1220 pàgines com les de *ROL*. Això equival a una mitjana de 244 pàgines per mes. Ara bé, altres períodes d'intensa activitat creativa per part de Llull (11/1309-8/1310, 10/1310-2/1311 o 4/1311-9/1311) ens donen una mitjana de devers 50 pàgines per mes. Fins i tot l'època que va des de 10/1308 fins a 1/1309, que dona una mitjana de 80 pàgines per mes,⁶ no arriba a la tercera part de la mitjana d'aquests cinc primers mesos de 1308.

I això és sense comptar els tres viatges (Pisa-Montpeller pel gener; Montpeller-Pisa pel febrer; Pisa-Montpeller altra vegada pel maig) que aqueixa cronologia suposa, ni tampoc la intensa activitat de predicació a Pisa (i Gènova) en favor d'una croada de què parla la *Vida coetània*, factors que al meu veure acaben de fer la cronologia tradicional del tot improbable, si no gairebé impossible.⁷

3) Amb aquesta cronologia tradicional, la *Disputatio* (III.81), que en teoria Llull torna redactar tot d'una després de perdre'n una primera versió en el naufragi davant el Port Pisà, ha d'esperar que ell hagi escrit quatre altres obres i que hagi deixat passar tres mesos, cosa que tampoc em sembla molt raonable.

4) La cronologia tradicional també ens vol fer creure que uns sis mesos després de la dissolució del Temple per Felip IV de França (succeïda

⁵ Segons l'edició que té en preparació el Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg, és així que s'escriu en els Mss. més antics; Fernando Domínguez diu que el primer en escriure *Hamar* fou Proaza al seu catàleg d'obres lul·lianes.

⁶ Si insistim a creure que la primera obra, IV.1 - *Liber de novis fallaciis*, fou començada en el mateix mes d'octubre en què fou acabada. Si s'inicià al mes anterior, la mitjana davalla a 64. L'única xifra que s'aproxima al que discutim és la dels 6 mesos de la composició de l'*Arbre de ciència*, que he calculat que ocuparia unes 1.300 pàgines de les de *ROL*, és a dir unes 217 per mes; però això és una sola obra, d'una arquitectura repetitiva, i no vuit obres distintes, que és tota una altra cosa; i ni aquí arribam a la xifra de 244 per al 1308. Finalment remarcam que Hillgarth al seu *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971), p. 98, n. 202, ja havia notat que la producció lul·liana en els primers mesos de 1308 havia estat "incréiblement ràpida".

⁷ M'han suggerit la possibilitat que Llull hagués anat a Montpeller amb el propòsit de recuperar obres començades abans del viatge nord-africà i encara no enlestides. Així no hauria escrit totes aquestes 1.220 planes en els cinc primers mesos de 1308, i la cronologia original seria salvable. Però ¿per què va consignar el fet d'escriure una obra en dues tandes només a l'*Ars generalis ultima*? Els colofons de les altres obres són ben explícits, i només donen una data. A més a més, em segueix semblant un excés febrós d'activitat, i sobretot de viatges, especialment en ple hivern (vegeu l'apartat III més avall). I finalment encara quedarien els problemes dels apartats 1), 3), 4) i 5) aquí.

l'octubre de 1307), un dels esdeveniments més sensacionals i comentats d'aquestes dècades, Ramon Llull encara seguia tranquil·lament recomanant la reunió del Temple amb altres ordes similars dins una sola orde religiosa militar. El lector només ha de repassar les quatre línies de la *Disputatio* i del *Liber clericorum* sobre el tema per convèncer-se de la improbabilitat d'aquest fet.⁸

5) Finalment la cronologia tradicional ens vol fer creure que Llull escrigué l'*Ars brevis*, "quae est imago *Artis generalis*, quae sic intitulatur: 'Deus, cum tua summa perfectione incipit *Ars generalis*'" abans d'haver completat l'obra major.

Per a fer front a tal cúmul d'improbabilitats, hi ha una solució relativament senzilla: suposar que mentre Llull estava a Pisa emprava el sistema pisà de datació.⁹ Això vol dir que seguiria datant *ab anno incarnationis Domini*, però en lloc d'usar el sistema florentí que normalment trobam a les seves obres (i que era normal a la Corona d'Aragó), en el qual l'any començava al 25 de març que seguia al primer de gener del nostre còmput modern, començaria l'any a la mateixa data del 25 de març, però nou mesos anteriors al nostre primer de gener. Amb aquest sistema un Ms. datat entre el primer de gener i el 24 de març de 1308 tendria el mateix any en el nostre còmput modern, mentre que un datat entre el 25 de març i el 31 de desembre de 1308 tendria un any menys, és a dir correspondria al nostre 1307.

Per què empraria Llull tal sistema? Senzillament perquè es trobava al bell mig de gent que calculava així. No hi ha res més natural que demanar "A quin dia som avui?" i acceptar la contesta del teu veí. A l'Edat Mitjana no existia un calendari estandarditzat;¹⁰ el viatger esperava canvis d'un lloc a l'altre. També hem de pensar que el Beat acabava d'aterritzar d'un país musulmà amb un calendari totalment diferent, després d'un viatge suficientment dramàtic per desorientar qualsevol. I finalment, perquè, si datam les obres pisanas així, tenim una successió cronològica bastant més coherent i probable en la vida de Ramon Llull.

Primer, aqueixa nova datació fa que les quatre obres anteriors a l'*Ars compendiosa Dei* de la llista més amunt (és a dir III.80-83) se situaran

⁸ Es troben a *MOG* IV, 477 = Int. vii, 47, i a *ORL* I, 385, respectivament; vegeu Hillgarth, ob. cit., p. 101. És Hillgarth mateix qui, després de tenir l'amabilitat de llegir aquest article, m'a suggerit el problema d'aqueixes dues mencions del Temple, cosa que no se m'havia ocorregut.

⁹ Amb això no tornam reincidir en la suggerència de B. Salvá, feta al seu article "La cronologia catalana en la Edad Media y la muerte del beato Ramón Llull", *SMR* 6 (1951), 31-69, de reordenar tota la cronologia lul·liana basant-se en el calendari pisà, idea ja rebutjada amb raó per J. Stöhr a *ROL* I, 22-3 i per Platzeck a *Pla* I, 5-6. Només suggerim que, mentre fos a Pisa, rodejat de pisans, faria com ells.

¹⁰ Per ésser més exacte, hi havia set calendaris distints (és a dir set dates distintes per a l'inici de l'any) a Europa a l'Edat Mitjana; vegeu A. Cappelli, *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo* (Milà: Hoepli, 4.^a ed., 1978), p. 11.

a l'any 1307,¹¹ i així tendrem una successió de cinc obres escrites a Pisa, seguides per tres escrites a Montpeller, amb només un viatge enmig. Segon, tendrem dues obres, la *Disputatio* i el *Liber clericorum*, que parlen dels templaris quan l'orde encara existia. I tercer, tendrem l'*Ars brevis* escrita després de l'obra de la qual és un compendi.

Si datam la *Disputatio* a l'abril de 1307, però, haurem d'avançar el viatge a Bugia cap a l'any anterior, coincidint així amb la cronologia suggerida fa anys per Longpré (Lo, col. 1084), segons la qual Llull s'hauria embarcat per a Bugia a la primavera de 1306 i hauria naufragat davant el Port Pisà el novembre del mateix any.¹²

Aquesta nova cronologia també ens obliga a resituar la *Lectura Artis quae intitlatur Brevis practica Tabulae generalis* acabada a Gènova. Des les tres possibilitats apuntades a *EL* 26 (1986), 86-7, ara només ens en queden dues, les del dia primer de febrer de 1306 o de 1307. La segona és totalment improbable, perquè suposa que Llull hauria abandonat Pisa tot d'una després d'arribar-hi arran del naufragi, per viatjar a Gènova, escriure-hi una obra (a més, una obra llarguíssima), i llavors tornar de seguida a Pisa. Això ens deixa l'any 1306 per a la *Lectura Artis*.

Totes aquestes consideracions ens duen a suggerir la següent cronologia nova.¹³

Pel novembre de 1305 a Lió escriu:

III.80 *Ars generalis ultima* (Parts I-V).

III.L2 *Peticio a Clement V* (obra perduda).

Aleshores viatja a Gènova, on el primer de febrer de 1306 acaba:

III.76.bis [III.54]¹⁴ *Lectura Artis quae intitlatur Brevis practica Tabulae generalis* - 1/2/1306, Gènova.

De Gènova, viatja a Mallorca, i llavors a Bugia a la primavera de 1306, tornant a Europa a finals d'any. A Pisa, a principi del 1307, acaba:

III.80 *Ars generalis ultima* (Parts VI-XIV) - final de març.

III.81 *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni* - abril.¹⁵

¹¹ L'únic problema amb aquesta cronologia nova és que suposa que l'*Ars generalis ultima* fou acabada en la darrera setmana del mes, és a dir entre el 25 i el 31 (inclusivament) de març. Però al meu parer és una possibilitat que no s'ha tenguda suficientment en compte en la datació de les obres lul·lianes. Aquests set dies representen més del 22 % del mes, i per tant hi ha una probabilitat que una de cada quatre o cinc obres datades pel març caigui dintre aquesta darrera setmana. Pel que fa a l'AGU, també hem de tenir en compte el fet curiós que quatre Mss. del segle XV daten l'obra pel 1307 (vegeu *ROL* XIV, p. 527, variants).

¹² Vegeu J. N. Hillgarth, ob. cit., p. 98, n. 202.

¹³ Quan ve al cas, donam primer el nou número de catàleg, seguit pel número vell entre claudàtors.

¹⁴ El nou número és el mateix que varem suggerir a *EL* 26 (1986), 92.

¹⁵ Hi ha un paral·lel curiós entre aquestes dues obres escrites a la tornada de Bugia

III.82 *Liber de centum signis Dei* - maig.

III.83 *Liber clericorum* - maig.

Durant l'estiu i tardor de 1307 desplega la seva activitat a Pisa (i a Gènova) en favor d'una croada, activitat que la *Vida coetània* diu clarament que fou *després* d'haver-hi escrit l'*Ars generalis ultima* i "molts altres llibres".¹⁶ Llavors pel gener de 1308 hi acaba:

III.83.bis [III.77] *Ars brevis*.

De seguida viatja a Montpeller, on, començant pel mateix mes de 1308, escriu:

III.83.ter [III.78] *Ars brevis quae est de inventione juris* - gener.

III.83.quater [III.79] *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* - febrer.

III.84 *Ars compendiosa Dei* - maig.

II. El viatge a París entre 1303 i 1305.

La *Vida coetània* ens parla d'un viatge de Llull a París entre la seva estada a Gènova a principi de 1303 i la seva visita al papa a Lió per la tardor de 1305.¹⁷ Aquest viatge sempre ha estat tractat com a misteriós o almenys problemàtic, i em sembla que només hi podem admetre tres possibilitats:

1) Que Llull hagués viatjat a París durant l'estiu del mateix 1303. Hi ha un buit de quatre o cinc mesos entre el maig, quan acaba la *Lògica nova* a Gènova, i l'octubre, quan acaba la *Disputatio fidei et intellectus* a Montpeller. Dins aquest buit no coneixem cap activitat, exceptuant la possibilitat (i no passa d'una possibilitat, perquè la data és una conjectura) que hi acabàs el petit *Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinae*.

2) Que hi hagués anat per l'estiu de 1304, on hi ha un buit similar entre el *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* acabat per l'abril i el *Liber de praedicatione* acabat pel desembre, tots dos a Montpeller.¹⁸

3) Que no hagués fet cap viatge a París durant aquests anys; és a

—una obra cabdal de l'Art i un diàleg apologètic— amb les dues escrites després de la tornada de Tunis catorze anys abans —la *Taula general* i la *Disputació de cinc savis*.

¹⁶ ROL VIII, p. 301.

¹⁷ *Vita coetanea*, § 35 (ROL VIII, 296).

¹⁸ El buit sembla més llarg —més bé set mesos—, però hem de tenir en compte que el *Liber de praedicatione* és llarguissim, així que segurament per l'octubre ja l'hauria iniciat. L'altra possibilitat, d'un viatge a París durant l'hivern de 1305-6, *després* de la coronació de Climent V a Lió (14 de novembre de 1305), possibilitat suggerida per Hillgarth, ob. cit., p. 47, n. 3, i Riedlinger a ROL V, 121, em sembla menys probable no tant per l'error d'ordre d'esdeveniments que això suposa en la *Vida coetània*, sinó més bé pel poc temps que queda en la nostra cronologia més amunt. Tampoc no hem d'oblidar, com veurem a l'apartat següent, la infreqüència de viatges hivernals.

dir, que en aquest detall la *Vida coetània* s'hagués equivocat.¹⁹ El Prof. Hillgarth, en una carta, m'ha assenyalat la possibilitat que la *Vida* hagués simplement repetit una fórmula: per al viatge de 1297-9, "arripuit iter Parisius, ibique, Artem suam publice legens, libros quam plurimos compilavit" (*ROL* VIII, 294); per al viatge que discutim, "Deinde profectus Parisius, et Artem suam efficaciter ibi legit, et libros plurimos compilavit" (p. 296); per al de 1309-11, "...Parisius iter arripuit. Ubi et Artem suam publice legit, et alios libros quam plurimos..." (p. 302). Em sembla la hipòtesi més probable, sobretot pel fet que aquest viatge és per altra banda totalment indocumentat, ni coneixem cap d'aquests "libri plurimi" que en teoria hi compongué.²⁰

III. Ritme de treball i de viatges de Ramon Llull.

Arran d'ordenar aquesta cronologia i calcular possibles variacions d'intensitat de l'activitat literària lulliana, he pogut comprovar que, per regla general, emprava l'hivern per escriure, i l'estiu per viatjar (i per tant, desplegar la seva activitat política i propagandística). Era més o menys el cicle anual dels trobadors, i devia ser general a l'Edat Mitjana, i sobretot en els països de l'àmbit mediterrani, amb una mar perillosa i camins enfangats a l'hivern. Pel que fa a Llull, he pogut elaborar la cronologia següent, donant per cada any el mes en el qual acabà la seva *darrera* obra de la primavera, i aquell en el qual acabà la seva *primera* obra de la tardor o l'hivern, mostrant així el buit entre tots dos:

1298: 2 - 8
 1301: 3 - 9
 1303: 5 - 10
 1304: 4 - 12
 1305: 4 - 8
 1307: 5 - 1/1308
 1308: 5 - 10
 1309: 4 - 11
 1313: 5 - 8.²¹

Anthony BONNER

¹⁹ Longpré (Lo, col. 1084) ja havia assenyalat que "En réalité, il y a erreur manifeste".

²⁰ Vegeu els meus *Selected Works*, p. 40, n. 154. Aquest ús de fórmules literàries encaixa bé, per altra part, amb el concepte de la *Vita coetanea* proposat pels estudis de Mario Ruffini, "Il ritmo prosaico nella «Vita Beati Raymundi Lulli»", *EL* 5 (1961), pp. 5-60, i Fernando Domínguez, "Idea y estructura de la «Vita Raymundi Lulii»", *EL* 27 (1987), pp. 1-20.

²¹ Per als anys anteriors a 1298 ens manquen dades; l'any 1302 marca el final de l'estada a Xipre i la tornada a Europa, i té poquíssimes obres; 1306, com acabam de veure, és l'any del viatge a Bugia. Les excepcions a la regla són els anys 1299 i 1310-11 (estades a París, sense necessitat de viatjar), 1300 i 1312 (estades a Mallorca).

UN NUEVO MANUSCRITO DEL P. RAYMUNDO PASQUAL

1. Introducción

En mi artículo "Hacia una clasificación de las obras del lulista P. Pasqual"¹ resumía el capítulo IV (B, I parte) de mi tesis doctoral sobre *El neolulismo filosófico y su integración europea según la obra de fray Pasqual* (1971). En dicho capítulo hacía un análisis de las manifestaciones literarias del siglo XVIII con el fin de definir los géneros literarios del lulismo setecentista y clasificar seguidamente las obras del cisterciense Pasqual. La clasificación comprende tres grandes secciones: I. Obras lulistas, II. Obras no lulistas, y III. Obras perdidas. Esta tercera sección se subdivide en tres apartados: el de las obras "relativamente" perdidas, puesto que constituyen capítulos o resúmenes de otras obras; el de las obras "realmente" perdidas, ya que no se han podido encontrar hasta el presente, y el de "obras en proyecto", obras que, seguramente nunca, llegó a redactar el P. Pasqual.

El manuscrito que hoy califico de "nuevo" no pertenece a ninguno de los apartados antedichos, ya que no es ninguna de las obras que consideraba perdidas ni tampoco en proyecto. Es, en realidad, una obra "desconocida". No aparece citada en los catálogos que en aquel momento usé (Bover, M. Gelabert, S. Bové) ni en la relación de "Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca"² de Lorenzo Pérez.

El manuscrito que hoy presento debe incluirse en el apartado V de nuestra clasificación de las obras del P. Pasqual, referente a "la literatura de traducciones" de la sección de "obras lulistas", ya que se trata de una (?) o de la (?) versión castellana del *Llibre de cantichs expositats del Beato Ramon Lull per la Venerable Sor (Anna) Maria del Santissim Sagrament*.

¹ EL 17 (1972), 194-215.

² EL 2 (1958), 3 (1959), 4 (1960), 5 (1961), 7 (1963), 14 (1970).

2. *El manuscrito*

El manuscrito, que se conserva en el Archivo episcopal de Mallorca, consta de tres volúmenes, encuadrados en pergamino, de 210×150 mm, con las páginas sin numerar y con las signaturas respectivamente 45, 46, 47. En el lomo aparece el nombre de "Ven. Sor Ana Maria del Smo. Sacramento" y en el interior del volumen I reza el siguiente título: *Explicación de los canticos del Amigo y del Amado traducida en castellano por un devoto del B. Raymundo y de la Ven., el P. M.^o Antonio Raymundo Pascual cisterciense.*

El volumen I empieza en el cántico 35 y llega hasta el 61 inclusive. El volumen II continúa con el cántico 62 para terminar con el 73 y el volumen III va desde el cántico 74 hasta el 94 inclusive. Al final del volumen III existe una nota en la que se lee: "Este último cántico queda imperfecto, como también lo parece el 92, por haberse perdido los quadernos correspondientes que estaban en poder del confesor de la Venerable o en poder de la misma, quando en ínterin murió su confesor que la dirigía en esta obra".

El texto de la traducción del P. Pasqual es más completo que todas las copias catalanas (Biblioteca del Ayuntamiento de Palma, Colegio de la Sapiencia, Biblioteca Pública de Mallorca) del siglo XVIII. Sin embargo, coincide mayoritariamente con el manuscrito del siglo XVII.

3. *El contenido del texto pasqualiano*

En el manuscrito castellano del P. Pasqual debemos distinguir cinco aspectos diferentes:

a) *La traducción*

El P. Pasqual indica que acabó la traducción, empezada con el cántico 35 y terminada con el 94, el "día 28 de enero de 1775". Era el año en que el P. Pasqual, cansado por las dificultades que encontraba la publicación de las *Vindiciae*, escribe al portugués Cenáculo suplicándole hiciera gestiones con el fin de editar la obra en Portugal.

La traducción no es rigurosamente literal. El propio Pasqual indica que ha observado "siempre el sentido, y aun las phrases, en quanto ha sido posible". El texto castellano mejora el estilo del texto original catalán, ya que eleva a un lenguaje culto el catalán vulgar y decadente del texto de Sor Ana.

Por las indicaciones que nos ofrece el P. Pasqual y por lo que he indi-

cado anteriormente, el cisterciense usó para la traducción el manuscrito del siglo XVII.

b) *Determinación de la cronología de la redacción del texto catalán de Sor Ana*

El confesor de Sor Ana señala en el prólogo del texto catalán algunas fechas que conviene precisar. Afirma que en 1686, creyendo conveniente que Sor Ana escribiera sobre espiritualidad y después de consultar con el confesor extraordinario, el dominico fray Vicente Pellicer, decidió que la religiosa valldemosina escribiera *la sua vida*. Por algunas razones no perfectamente aclaradas este proyecto no llegó a realizarse. Al cabo de un poco más de un año, el setiembre de 1687, hablando con algunas religiosas del convento sobre libros de espiritualidad, les recomienda la lectura del *Blanquerna* de Ramon Llull. Sin embargo, el confesor tiene luego ciertos reparos en prestarles el libro, no porque no fuera de provecho para ellas, sino *per no privarme de un llibre que jo tant estimo y que ab facilita no sen trobaria altre*. Al final, sin embargo, *trobantne un altre que me emprestaren, los envii el que jo tenia*.³

Sor Ana, a lo largo de sus comentarios al libro luliano del *Amic i Amat*, va relacionando las diferentes etapas de redacción con determinadas festividades litúrgicas. Esto permitió al P. Pasqual determinar la cronología de la redacción de los comentarios de la religiosa dominica y corregir la fecha indicada por el confesor.

La redacción de los comentarios de Sor Ana se llevó a cabo en dos etapas bien diferenciadas:

La primera etapa empieza con la redacción del comentario al canto 46, pasa al 45 y después al 47, siguiendo sucesivamente hasta el 88. Sor Ana indica que entregó el comentario del cántico 88 al confesor el día de San Lorenzo (10 de agosto) de 1689. Indica que había empezado la redacción

³ El análisis del texto de Sor Ana, a causa de preparar una primera edición del original catalán, patrocinada por el Ayuntamiento de Valldemossa con motivo de celebrar el tercer centenario de la redacción de la obra de la monja valldemosina, me lleva a concluir que las religiosas dominicas leyeron el *Blanquerna* en un ejemplar de la edición de Joan Bonllavi (1521) o en alguna copia manuscrita de dicha edición perteneciente al siglo XVII, como ocurre con el manuscrito F-18 del Colegio de la Sapiencia, perteneciente al siglo XVIII, que contiene una copia del *Libre de Amic i Amat* de aquella edición. Mossèn Salvador Galmés, refiriéndose a la edición de J. Bonllavi, escribe: "La traducció es abominable: no sols malmet i afolla la llengua, si no que capgira frases, destretaletja la sintaxis, amplifica difusament els conceptes fent-los perdre fesomia, xapa capítols, i, en el poema d'Amic e Amat, hi afiga versicles evidentment apòcrifs" (*ORL IX*. Proemi xix). Para un estudio de los manuscritos del *Libre de Amic i Amat* puede leerse F. Domínguez, "El «Libre d'amic e amat». Reflexions entorn de Ramon Llull i la seva obra literària", *Randa* 19 (Barcelona, 1986), 111-135.

del comentario al canto 46 el día 1 de agosto. Cosa cierta, sugiere el P. Pasqual, porque en el comentario del cántico 45, que es el segundo que comentó, refiere lo que le sucedió el día de San Bartolomé (24 de agosto), mientras lo escribía. Recogiendo nuevas citas, advertimos que el comentario al canto 53 pertenece al 1 de enero del año siguiente y el comentario al 75 coincide con la fiesta de Navidad. En el comentario al canto 77 cita Sor Ana la fiesta de San Raimundo de Peñafort y en el 88 se refiere al día de Santa Marta (29 de julio). Como este comentario estuvo concluido, según hemos indicado antes, el 10 de agosto de 1689, deduce el P. Pasqual: 1) El comentario al canto 46 tuvo que ser empezado el 1 de agosto de 1687. 2) El confesor, pues, se equivoca al citar el setiembre de 1687 como fecha de entrega del *Blanquerna* a las religiosas, ya que, por lo menos, debe ser el julio de 1687. La conclusión del P. Pasqual es correcta; pero llama la atención que se entretenga en este discurso, ya que la misma Sor Ana escribe: "quant V.M. portà el llibre del *Blanquerna* en el convent fonch la octava de la Visitació de Maria Santissima (1687)"; es decir, entre el día 2 y el 10 de julio.

La segunda etapa debe iniciarse, según los datos litúrgicos de Sor Ana, a finales de agosto de 1689, empezando la redacción del comentario al canto 1 el 8 de setiembre de dicho año. En el comentario al canto 24 Sor Ana se refiere a la fiesta de la Asunción, fecha que corresponde, por tanto, al agosto de 1690. En el comentario al canto 44 cita el día de las Vírgenes (21 de octubre). Concluido el canto 44, pasa a la redacción del comentario al canto 89 y continúa seguidamente hasta el 94. En todo este espacio de redacción no existe ninguna referencia de fechas. Sin embargo, concluye el P. Pasqual: 1) Por lo mucho escrito parece poder deducirse que el comentario al canto 94 debió ser redactado ya en 1691. 2) Puesto que el confesor murió en 1692, es de suponer que, al menos hasta la fecha de su muerte, Sor Ana siguió escribiendo otros cantos, llegando, sino hasta el final, al menos hasta muy avanzado el texto luliano.

c) *Definición de la personalidad moral de Ramon Llull*

Bajo el título "Virtudes y hechos del B. Raymundo Lulio, que manifiesta Sor Ana M.^a del Smo Sacramento en la explicación de los cánticos del Amigo y del Amado", el P. Pasqual presenta, en 145 enunciados, un boceto de la personalidad moral de Ramon Llull. Este boceto está apoyado en las múltiples referencias que Sor Ana María repite insistentemente en sus comentarios.

Una lectura atenta de los 145 enunciados permite concretar, en torno a una idea básica —Llull, enamorado de Dios por ser quien es—, el estereotipo moral luliano. Enamorado de Dios, Llull adopta una doble actitud respecto de Dios y respecto de los hombres.

La actitud luliana respecto de Dios comporta la vivencia personal de una serie de virtudes. Por una parte exige un alejamiento del mundo: arrepentimiento, lucha contra las tentaciones, renuncia de todas las cosas mundanas, pobreza, humildad, martirio. Por otra parte implica la unión con Dios: conocimiento de Dios como Bondad, contemplación extática del Amado y de la Encarnación. Todo ello supone la definición de la santidad de Llull.

La actitud luliana respecto de los demás implica la ciencia y la caridad. La ciencia luliana pretende enseñar a los hombres los misterios de la fe, mostrar el camino hacia Dios, reparar el daño que se hace a la doctrina cristiana. En definitiva, dar a conocer las virtudes del Amado, su obra redentora y testimoniar la mediación de la Virgen María. La caridad o amor al prójimo supone buscar la conversión de las almas y el inflamarlas en el amor de Dios.

d) *La justificación de los comentarios de Sor Ana*

Sor Ana María es reacia a escribir, quizás por humildad religiosa, quizás por reconocer sus deficiencias culturales. Una y otra vez tiene escrúpulos de conciencia en iniciar la redacción del comentario al texto luliano ante las insistentes indicaciones de su confesor. Pero, una vez tomada la decisión, reitera una y otra vez a lo largo de la obra el apoyo divino para la realización de la empresa. El P. Pasqual, bajo el título de "Expresiones de Christo Sr. Nuestro en orden a la explicación de los cánticos del Amigo y del Amado, escrita por la V.M. Sor Ana Maria del Smmo. Sacramento", recoge y ordena cronológicamente 102 citas en las que Sor Ana intenta justificar ante sí misma y ante los demás la redacción de su comentario místico-luliano al *Libre d'Amic e Amat*.

Pese a las deficiencias humanas, Sor Ana quiere demostrar que el comentario tiene una garantía espiritual a causa del apoyo divino que ha guiado su redacción. El ordenamiento de todas las citas del P. Pasqual demuestra que se subrayan dos ideas capitales:

La necesidad de que Sor Ana escriba y la insistencia en que cumpla su tarea con el fin de que Cristo haga "cathedra de tu corazon para enseñar desde él al mundo todo". Para ello, la obra tiene la bendición de la Trinidad, la complacencia del Amado, la protección de la Virgen María, la guía de Cristo y comporta un gran provecho para la salvación de las almas, que podrán descubrir las riquezas espirituales que esconde el libro luliano.

Precisamente, por el carácter divino de la obra y el provecho para las almas, resalta la oposición y la guerra de los espíritus del mal con el fin de desbaratar estos escritos.

e) *Notaciones bíblicas*

A partir del segundo volumen, o sea, desde el cántico 63 al 94, el P. Pasqual lleva a cabo una labor exegética, en el sentido de registrar las fuentes bíblicas del texto de Sor Ana, anotándolas al margen. Recogiendo todos los datos, es posible determinar la siguiente estadística:

Citas bíblicas: 153

Antiguo Testamento:

Salmos	81
Sabiduría	1
Cantar	4
Éxodo	2
Eclesiastés	12
<hr/>	
Total	100

Nuevo Testamento:

Evangelios	34
San Pablo	19
<hr/>	
Total	53

Las citas de los Evangelios corresponden a: Lucas, 14; Mateo, 13; Juan, 7. Las citas de San Pablo se distribuyen así: Romanos, 7; Filipenses, 3; Corintios, 7; Gálatas, 2.

Si consideramos el número de citas según los cantos, éste es el resultado:

Canto 64	17
Canto 70	12
Canto 71	12
Canto 84	12
Canto 87	10

Las citas de los otros cantos no llegan a 10. Van desde 9, en el canto 78, a 1 en los cantos 89 y 88.

4. La edición de 1760

En 1760 los Protectores de la Causa Pía Luliana editan una versión castellana de los Comentarios de Sor Ana María. Esta edición es incompleta, pues sólo incluye la introducción y los 34 cánticos primeros. Consta de dos tomos: el primero, además de ciertas opiniones y aprobaciones de distintos autores y de un prólogo apologético del traductor anónimo, contiene la introducción del texto de Sor Ana y los comentarios de los ocho cánticos primeros. El segundo tomo incluye los comentarios de los cánticos desde el 9 al 34 inclusive.

¿Pudo ser el P. Pasqual el autor de esta traducción de los comentarios de Sor Ana, traducción que continuaría luego con el volumen manuscrito en el canto 35 hasta llegar al 94?

No hay ningún indicio que pueda confirmar la autoría del P. Pasqual respecto al texto editado. Todas las afirmaciones a favor o en contra son simples conjeturas. Cabe señalar, sin embargo, algunas diferencias formales entre el texto editado y el manuscrito del P. Pasqual.

El manuscrito del P. Pasqual no pone notas marginales para aclarar el texto de Sor Ana, cosa que hace el traductor anónimo de la edición de 1760, aunque sólo en el primer tomo, con el fin de ayudar a "la inteligencia del contenido" (pág. 56). El P. Pasqual anota marginalmente el lugar de las citas bíblicas del texto de Sor Ana en los volúmenes segundo y tercero, aunque no en el primero (cánticos 35-61). El traductor anónimo de la edición de 1760 lo hace en el tomo primero, pero no en el segundo (cánticos 9-34). El P. Pasqual, después de escribir el versículo luliano, como sucede en el original mallorquín, transcribe el comentario de Sor Ana. El traductor anónimo de 1760 introduce el versículo luliano con el título *Texto* y el comentario de Sor Ana con el título *Exposición*.

Quizás el mejor punto de comparación entre ambas traducciones sea el criterio de versión establecido. El P. Pasqual busca más el sentido que la transcripción literal. Afirma: "La traducción de todos los siguientes canticos desde el 35 la empecé... observando siempre *el sentido*, y aun *las phrases*, en quanto ha sido posible, de la Ven. Sor Ana Maria...". El traductor de la edición de 1760 se preocupa mayormente de la fidelidad literal y semántica. Escribe: "Empecé la traducción... *atándome á las mas serveras leyes de la fidelidad*; pues aunque en el estilo cupiera alguna variedad, no obstante he procurado imitar el mismo de la Autora, aunque muy humilde y sencillo. Aun mucho mas he procurado guardar el sentido genuino de las clausulas y sentencias, no haciendo caso, que parezca alguna voz barbarismo en el idioma Español el termino de que me valgo, a trueque de no perder el sentido genuino que tiene la clausula en el idioma mallorquín" (pág. 55).

Solamente un análisis lingüístico y literario profundos de ambas traducciones podría fijar con exactitud la misma o la diferente paternidad de ambos textos. Los elementos sugeridos anteriormente parecen apuntar hacia dos traductores distintos.

S. TRIAS MERCANT

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL·LIANES

1) Llull, Ramon, *L'Art compendiosa de la medicina*, trad. José M.^a Sevilla Marcos (Barcelona: Fundació Museu d'Història de la Medicina, 1987), 166 pp.

Ressenyat a continuació.

2) Raimundo Lullo, *Il libro delle bestie*, ed. Loretta Frattale, "Narciso di Novecento" 23 (Palermo, 1987), 113 pp.

Ressenyat a continuació.

3) Raimondo Lullo. *El Libro del Gentile e dei tre Savi*, trad. Massimo Candellero (Torí: Gribaudo, 1986), 259 pp.

Ressenyat a continuació.

4) Llull, Ramon, "Raymond Lulle. Vita coetania", *Philosophes médiévaux des XIIIe et XIVe siècles*, introd. Charles Lohr, trad. Ramon Sugranyes de Franch, "Bibliothèque médiévale" (París, 1986), pp. 207-247.

Ressenyat a continuació.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

5) Aurell i Cardona, Martí, "Chevaliers et chevalerie chez Raymond Lulle", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 141-168.

Ressenyat a continuació.

6) Badia, Lola, "Les études lulliennes en Catalogne", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 291-5. Ressenyat a continuació.

7) Batllori, Miquel, *Orientacions i recerques: segles XII-XX*, "Textos i Estudis de Cultura Catalana" 7 (Montserrat: Curial, 1983), 263 pp. Conté reimpressions dels següents estudis d'interès lul·lístic:

1. "La cultura catalano-aragonesa durant la dinastia de Barcelona (1162-1410)"

7. "Un problema hagiogràfic entorn de Ramon Llull: el martiri"

11. "Lul·lisme i antilul·lisme entre els segles XVII i XVIII"

Ressenyat a continuació.

8) Boisset, Louis, "Un témoignage sur Lulle en 1356: Jean de Roquetaillade", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 70-74.

Ressenyat a continuació.

9) Bonner, Anthony, "L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Llull" *Studia in honorem prof. M. de Riquer II* (Barcelona: Quaderns Crema, 1987), pp. 11-20.

Ressenyat a continuació.

10) Bonner, Anthony, i Lohr, Charles, "Raymond Lulle, philosophe et théologien catalan (1232/33-1316)", *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 86-88 (Paris: Beauchesne, 1987), pp. 171-188.

11) Bonner, Anthony, "L'estat actual dels estudis sobre el pensament de Ramon Llull", *Revista de Catalunya* 10 (Barcelona, 1987), pp. 133-144.

12) Bonner, Anthony, "La logique dans l'Art Lullien", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 302-6. Ressenyat a continuació.

13) Bonner, Anthony, "Ramon Llull i Mallorca", *Ramon Llull i Mallorca. Gregori IX i l'Església mallorquina*, "Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca" III (Palma, 1987), pp. 5-17.

14) Cátedra, Pedro M., *Exégesis - Ciencia - Literatura* (Madrid: El Crotalón, 1985), 162 pp.

Ressenyat a continuació.

15) Cotabarría, Ángel, "Connaissance de l'Islam chez Raymond Lulle et Raymond Martin O. P. Parallèle", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 33-55.

Ressenyat a continuació.

16) Domínguez, Fernando, "L'édition latine de Raymond Lulle", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 286-291.

Ressenyat a continuació.

17) Ha-Levi, Abraham ben Samuel, *El príncep i el monjo*, trad. Tessa Calders i Artís (Sabadell: Ausa, 1987), 278 pp.

Ressenyat a continuació.

18) Hillgarth, J.N., "Histoire du Lullisme: recherches récentes", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 295-7.

Ressenyat a continuació.

19) Hillgarth, J.N., "Le rayonnement de Lulle dans le royaume de Majorque, illustré par ses manuscrits et ses livres", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 57-68.

Ressenyat a continuació.

20) Hillgarth, J.N., "Date de la rencontre de Lulle et d'Arnaud de Villeneuve à Marseille", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 69-70.

Ressenyat a continuació.

21) Imbach, Ruedi, "Lulle face aux Averroïstes parisiens", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 261-282.

Ressenyat a continuació.

22) Johnston, Mark D., *The Spiritual Logic of Ramon Llull* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1987), 336 pp.

Ressenyat a continuació.

23) Lohr, Charles, "Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 233-248.

Ressenyat a continuació.

24) Llinarès, Armand, "Variations de Lulle sur l'astrologie", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Année 1986 (Paris, 1987), pp. 55-109.

Ressenyat a continuació.

25) Llinarès, Armand, "Raymond Lulle à Montpellier. La refonte du «Grand Art»", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 17-32.

Ressenyat a continuació.

26) Llinarès, Armand, "Le travail manuel et les arts mécaniques chez Raymond Lulle", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 169-189.

Ressenyat a continuació.

27) Mestre Mestre, Bartolomé, *Raymundus* (Barcelona: Obelisco, 1985; 2.^a ed. corregida, Palma, 1987), 273 pp.

Ressenyat a continuació.

28) Nadal Moncadas, Bartolomé, *Ramon Llull: Autopsia* (Palma: Caja de Baleares "Sa Nostra", 1987), 150 pp.

Ressenyat a continuació.

29) Pereira, Michela, "La tradition alchimique pseudo-lullienne", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 297-301.

Ressenyat a continuació.

30) Ramírez, Pere, "Raymond Lulle écrivain. Les écrits mineurs", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 103-115.

Ressenyat a continuació.

31) Riera Melis, Antoni, *La Corona de Aragón y el Reino de Mallorca en el primer cuarto del siglo XIV. I: 1298-1311*, "Anuario de Estudios Medievales" Anejo 14 (Madrid - Barcelona: CSIC, 1986), x + 359 pp.

Ressenyat a continuació.

32) Rumeu de Armas, Antonio, *El Obispado de Telde. Misioneros mallorquines y catalanes en el Atlántico* (Madrid-Telde: Aguirre, 1986), 227 pp.

Ressenyat a continuació.

33) Senellart, Michel, "Pour une pragmatique de la communication lullienne", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 300-1.

Ressenyat a continuació.

34) Servera, Vicente, "Utopie et histoire. Les postulats théoriques de la praxis missionnaire", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 191-229.

Ressenyat a continuació.

35) Sigal, Pierre-André, "Raymond Lulle et l'éducation des enfants d'après la «Doctrina Pueril»", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 117-139.

Ressenyat a continuació.

36) Sugranyes de Franch, Ramon, "Raymond Lulle écrivain. Les romans", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 77-101.

Ressenyat a continuació.

37) Tusquets, Joan, y otros, *Tarzán contra Robot. El neomadismo y el neosedentarismo protagonistas de la crisis contemporánea* (Barcelona: Oikos-Tau, 1986), 219 pp.

Ressenyat a continuació.

38) Urvoy, Dominique, "Sur les origines des figures de l'«Art» lullien", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, "Cahiers de Fanjeaux" 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 249-259.

Ressenyat a continuació.

RESSENYES

1) Se ofrece una traducción del *Ars compendiosa medicinae*, escrita por los años 1275-85, perteneciente, pues, a lo que se ha venido en llamar fase cuaternaria del sistema luliano. A la traducción acompaña la reproducción de la edición de la versión latina (Mallorca, 1752). A todo ello precede una introducción general al sistema de Llull en base a *Ars inventiva veritatis* (pp. 15-34), un resumen de las doctrinas médicas (pp. 39-54) y algunos comentarios al texto de la obra traducida (pp. 55-80). La traducción (pp. 81-137) se completa con un inventario de los escritos lulianos y bibliografía (pp. 147-162).

El estudio de las ideas médicas se detiene en la patogenia a partir de la física de la composición elemental, la semiología de las enfermedades típicas y el tratamiento en base a una farmacopea determinada de nuevo por la física de la composición elemental. En su exposición el autor se limita a los textos exclusivamente médicos y no se extiende a la elaboración luliana de la física de la composición elemental.

Esta introducción al tratamiento luliano de la medicina y la lectura de la obra traducida, deberían ser acompañadas por la consideración de otras investigaciones sobre el entorno científico inmediato de Llull y que no son señaladas por el autor de la obra reseñada. Son imprescindibles el libro de L. Demaitre sobre el médico montpellerense Bernardo de Gordon (1980); la disertación de M. McVaugh sobre la teoría medieval de los medicamentos compuestos, con especial atención a la cuestión de los grados (1965), y su edición de las obras médicas de Arnau de Vilanova; los trabajos publicados por el profesor L. García Ballester sobre Arnau de Vilanova, Montpellier y la suerte del galenismo en el siglo XIV (1986).

J. Gayà

2) 3) La publicació d'aquestes dues obres és una primícia lul·liana en llengua italiana, ja que mai no havien estat donats a l'estampa en aquesta llengua el *Gentil* i el *Llibre de les bèsties* (malgrat que existeix a la Biblioteca Marciana de Venècia una versió manuscrita quatrecentista del *Fèlix* a aquest idioma). Es tracta de dues traduccions completes, acurades i treballades, que ens arriben precedides de sengles introduccions adreçades a un públic culte o universitari i impreses amb cura dels detalls gràfics. Això val especialment per a l'edició del *Llibre de les bèsties*, que va acompanyada d'il·lustracions extretes del bestiar d'Oxford; és una llàstima que tota una tropa d'errors d'impremta enlletgeixi una publicació de tan bona aparença. Afegirem, per a matisar possibles entusiasmes, que les editorials que s'han llençat a publicar Lluïa en italià per a lectors d'avui no pertanyen als grans imperis de la impremta de la veïna península; que consti, però, com a compensació per als ansiosos de veure divulgada la figura del beat, que el curador del *Llibre del gentil*, Massimo Candellero, promet repetidament un treball seu que presumiblement tindrà aquesta finalitat: un "Lullo ed il Lullismo".

L'esperit de serietat i de precisió presideix totes dues introduccions, la qual cosa no priva que hom pugui manifestar certes disconformitats, sobretot pel que fa a la del *Gentil*. Així doncs, basta llegir les seves contracoberta i "Premessa" per veure que el curador ha prescindit totalment de l'esperit apologetic lul·lià en l'obra que ens fa a mans. Lluïa esdevé aleshores un pensador marcat pel sincretisme cultural i la seva Art no és altra cosa que un procediment per a "offrire delle infallibili dimostrazioni per ogni campo del sapere", sense que això impliqui aparentment la reducció d'aquest saber a uns principis generals que són els que permeten també en darrera instància de donar raó de la Trinitat i de l'Encarnació. Crec que aquest punt de vista obsolet —fa la impressió de llegir bibliografia anterior a la publicació dels darrers XV volums del *ROL*, aliena al llibre de Gayà sobre els correlatius, al marge dels escrits de Pring-Mill i de Yates, desconnectada de les darreres coses de Bonner, Lohr i dels últims números d'EL— és el culpable de tota la que a mi em sembla una falsa interpretació de l'abast del *Gentil*. Jo no diria que es pugui afirmar d'aquesta obra que proposa un deisme "neutral", que està en certa manera pel damunt de les tres "lleis".

El discurs de Candellero sobre el simbolisme de l'arbre en Lluïa i sobre les dignitats no arriba en cap moment a plantejar-se que les flors dels cinc arbres del *Gentil* representen el fonament lògic o, millor, "artístic" de les exposicions dels tres savis, és a dir la traducció de les seves creences al llenguatge comú del pensament lul·lià dictat per Intelligència, que fa emergir sense esgarips la preeminència del cristianisme; això fa també que l'allegoria de "Madonna Intelligenza" resulti misteriosa per al nostre crític.

Un altre error de perspectiva que cal assenyalar en el llibre que co-

mento és el de prendre el *Gentil* com a text representatiu de tot l'opus lullà, sense tenir present, entre altres coses, l'evolució de les idees del beat sobre les croades: bastaria llegir el *Liber de fine* per a haver vist un munt de coses que, d'altra banda, explica molt bé Hillgarth al seu ja clàssic estudi sobre Llull a França al segle XIV (text que sí que és utilitzat a l'edició de Candellero).

No crec que calgui insistir més sobre la qüestió, tan sols dir que en el "redescobriment" de la discussió a propòsit dels precedents literaris del *Gentil* i de les fonts de la idea de les dignitats divines, fa estrany de veure esmentat Joan Escot Eriúgena sense referència als treballs de la senyora Yates i successives seqüeles.

El to de la introducció de Loretta Frattale és completament diferent ja que, partint de la base que el *Llibre de les bèsties* és una obreta menor dins de l'opus lullà, tracta de conduir el lector a través de la "catena di motivi e immagini simboliche che abbraccia un intero universo culturale", representada pel conjunt del material literari medieval de tema animalístic. L'esforç de síntesi és notable i ens duu des del *Physiologus* fins al paper dels símbols i les allegories d'aquest camp presents en les literatures medievals castellana i catalana.

L'apartat destinat a l'opuscle lullà que ens ocupa presenta una encertada interpretació del text i diversos suggeriments d'interès, com ara l'intent de definir la diferència entre el *Llibre de les bèsties* del beat i l'herència dels bestiaris i, sobretot, la proposta de situar la redacció de l'opuscle a la cort de Felip IV el Bell de França, quan aquest tot just començava a regnar (1287); Frattale segueix les observacions sobre la datació de la nostra obra de Dagenais i la monografia ja esmentada de Hillgarth. La proposta assimila en part la "filosofia política" marcadament tradicional i immobilista del *Llibre de les bèsties* a la funció d'un "regiment de prínceps" lullà i presenta l'obreta com una reacció polèmica del beat contra certes branques del *Roman de Renart*, compromeses amb una sàtira anti-francesa i antiromana que Llull no tan solament no comparteix, sinó que combat. La seva Renart encarna calculadament el mal conseller cortesà, un tipus tan "concret" que Frattale hauria volgut poder-lo identificar amb algun personatge històric.

El bon sentit de la curadora fa que s'aturi abans de proferir afirmacions rotundes que li enfonsin el raonament. ¿Llull descrivia fets que observava en el, per a ell, "mal govern" real dels consellers del rei Felip (els que el van dur a l'enfrontament amb Bonifaci VIII, a la supressió del Temple, etc.), o més aviat presagiava el que havia de venir? La situació recorda, en certa manera, la segona part del *Dotzè* de Francesc Eiximenis, plena de referències als catastròfics efectes dels consellers reials corruptes que "presagia" entre 1386 i 1387 fets de 1396 (l'escàndol del final del regnat de Joan I). És molt instructiu a aquest respecte el capítol 682 d'aquesta

obra (en premsa al vol. 4 de les *Obres de Francesc Eiximenis*), “Qui posa per fàbula quines condicions deu haver canceller e quines no”: s’hi observa una apropiació ideològica de la “fàbula” comparable a la lul·liana. I potser caldrà convenir, en un altre ordre de coses, que els moralistes l’encertaven sempre quan descrivien, per condemnar-los, els mecanismes de l’intriga política.

Té major caràcter de mer resum la part destinada a parlar de les fonts orientals del *Llibre de les bèsties*. Recordem ara, al costat de la del *Calila i Dimna*, de la de les *Mil i una nits* i de la del *Sendebâr*, la petja del *Barlaam i Josafat* que es pot destriar a la nostra obra: vegeu la notícia al n.º 17 d’aquest butlletí bibliogràfic. I no oblidar també, potser, el suggeriment de Dagenais d’un Lluïl coneixedor de l’enciclopèdia dels Germans de la Puresa de Besora?

Finalment, caldria afegir que els pocs paràgrafs destinats a generalitzar sobre la figura de Lluïl a la pàg. 20 no són exempts d’algunes expressions que hauria calgut matisar: Lluïl “creador del català literari”, el caràcter “sincrètic” del pensament lul·lià, la mancada “ortodòxia” del beat.

Trobem a la nota 17 de la pàg. 37 l’exposició dels criteris de la traducció: literalitat i un discret “intervencionisme” destinat a acompanyar una edició bilingüe, esdevinguda, segons hem sabut, solament italiana a l’últim moment.

L. Badia

4) D’entrada resulta encoratjador veure que l’obra de Ramon Lluïl és ja prou reconeguda, com per figurar entre els 13 representants de la filosofia medieval. El propòsit de l’antologia és aportar testimonis sobre el tema de les tasques i funcions de la filosofia. Partint d’aquí, a primera vista pot crear certa perplexitat que el text lul·lià escollit sia la *Vita Coetanea*, aquí traduïda pel professor R. Sugranyes de Franch. L’elecció ve aclarida per la introducció del professor Ch. Lohr.

Segons Lohr, la VC és la presentació que fa Lluïl dels seus propòsits i de com al llarg de la seva vida s’ha mantingut constant en la seva consecució. El motiu seria l’imminent concili de Vienne (1311) i els principals destinataris serien, més que els pares conciliaris, els grans senyors laics. La redacció final del text hauria estat encomanada a un amic (tal volta a la Cartoixa de Vauvert) que hauria dat al text un estil més literari que Lluïl de cap manera dominava. Lohr procedeix a analitzar el text en la seva estructura formal, així com en el contingut dels nuclis que més directament presenten el pensament lul·lià. També apunta la semblança que alguns capítols guarden amb l’estil de les biografies de mestres de la literatura àrab. La VC conjuminaria ambdues tradicions, cristiana i àrab. Aquesta anàlisi dóna peu a l’autor a fer altres referències que la brevetat

de l'escrit no li permet fonamentar més en detall. Seria desitjable que la proposta presentada es raonàs amb un poc més d'extensió.

J. Gayà

5) 6) 8) 12) 15) 16) 18) 19) 20) 21) 23) 25) 26) 29) 30) 33) 34) 35) 36) 38) Al petit poble de Fanjeaux al sud-oest de Carcassona, poble que va jugar un paper decisiu en la vida de sant Domingo de Guzmán al principi del S. XIII, cada any se celebra un colloqui, les intervencions del qual es publiquen en els ja ben coneguts *Cahiers de Fanjeaux*. El colloqui del juliol de 1986 va tenir com a tema "Raymond Lulle et le Pays d'Oc", les vint intervencions del qual integren el tom 22 dels *Cahiers*. Aquestes intervencions, precedides d'una petita introducció de l'organitzador del colloqui i editor dels *Cahiers*, el P. Marie-Humbert Vicaire, s'han distribuït en quatre apartats: I. "Montpellier, l'Islam et Majorque"; II. "La maturité"; III. "Les années suprêmes"; IV. "Lulle vivant".

I. El primer apartat inclou una de les intervencions de Llinarès (25), la de Cortabarría (15), dues de Hillgarth (19-20), i la de Boisset (8). L'escrit de Llinarès repassa els primers cinquanta-vuit anys de la vida del Beat, per aturar-se en una exposició del gran canvi introduït a l'Art arran de la seva primera visita a París. Així ens ofereix una bona entrada en matèria per a aquest número monogràfic.

L'escrit de Cortabarría és una comparança interessant i útil entre els coneixements de l'Islam i de la llengua àrab per part de Ramon Llull i Ramon Martí, i entre la seva manera d'enfocar la tasca apologètica que havien emprès. Cita Dufourcq (p. 41) sobre el fet que, a diferència dels castellans, els catalans "préfèrent la persuasion au défi" i "tentèrent plutôt d'entreprendre un dialogue amical avec les mahométans cultivés", però assenyala (p. 43) que mentre els destinataris de les obres de R. Martí eren els seus confreres en contacte amb els musulmans, R. Llull escriu per a un cercle molt més ample: missioners, papes, prínceps, laics, els musulmans mateixos, i fins i tot mercaders que comerciaven amb països musulmans. L'estudi, molt ben documentat, és per tant un bon complement al de Colomer ressenyat sota el N.º 15 a *EL* 27 (1987), pp. 110, 126-7, i al publicat en aquest número d'*EL*.

La comunicació de Hillgarth (19) és potser la que ens duu més novetat d'aquesta primera secció dels *Cahiers*. De les seves investigacions sobre biblioteques mallorquines fins a mitjan segle XVI, ha pogut extreure conclusions interessants sobre l'ambient social en el qual es desenvolupava el lullisme de l'illa a finals de l'Edat Mitjana i el Renaixement. Destaca que Ramon Llull figura entre els autors més llegits, només precedit pel jurista Bartholus, i seguit per Baldus, Ciceró i Aristòtil, Eiximenis i altres; i assenyala que, en contrast amb aquest darrer que trobava el seu públic més bé

entre l'oligarquia, Llull fou llegit per totes les capes de la societat, des de nobles fins a artesans, i, curiosament, més entre laics que entre clergues (i pel que fa a aquesta darrera categoria, subratlla que els lectors de Llull es trobaven més bé entre ermites, o capellans en contacte amb ermites i contemplatius). En aquest context diu que Eiximenis caracteritzava els seus adversaris com a mercaders i artesans despreciables, i que per a ell els lul·listes eren "homines vulgares, homines communes, agricultores", opinió que sembla corroborar l'ambient de pietat popular dins el qual es movia el lul·lisme mallorquí dels segles XV i XVI. Pel que fa a quines obres es llegien, no sorprendrà que entre la classe eclesial o professional (notaris, juristes, metges) destaquin l'*Arbre de ciència* i una o altra versió de l'Art, mentre que entre els laics predominen *Blanquerna*, *Doctrina pueril* i el *Libre de contemplació*. També ens ofereix dades interessants sobre figures com Mario Passa, Bartomeu Catany (que dubta que fos el traductor de la *Vida coetània*), Gabriel Desclapers i Bartomeu Caldentey, i fins i tot pinzellades suggestives com la del jove mercader mort a Tunis —terra de Llull— l'any 1404, que posseïa cinc llibres: quatre de pietat, i un de la *Doctrina pueril*.

Aquesta secció dels *Cahiers* acaba amb dues "nòtules històriques": la primera (20), també de Hillgarth, confirma la data de 1308 per a l'encontre de Llull i Arnau de Vilanova a Marsella. A la segona (8), Boisset cita un text bastant sorprenent de Joan de Rocatallada (o Peratallada) de 1356, on, comentant la profecia que anunciava que *Minerva suam scientiam ac secreta arte firmata revelabit*, diu que per la generalitat i aplicabilitat de la seva Art, semblaria que Llull hauria de ser Minerva; però pel fet que el Beat *non revelaverit secreta arte firmata, quia non fuit expositor secretorum ligaturum et revelator eorum, michi videtur ... quod hec Minerva sit Hector*. És ben simptomàtic, em sembla, el fet que ja a mitjan S. XIV hom volgués aficar el Beat dins el món contracultural de les profecies joaquimistes; però el que és sorprenent és que un dels principals alquimistes d'aquells anys encara no considerava Ramon Llull del gremi, situació que aviat canviaria radicalment. I és interessant que sigui precisament d'aquest alquimista, Joan de Rocatallada, que el *Liber de secretis naturae*, pedra fonamental de la tradició alquímica pseudo-lul·liana, prengui una part important del seu material, com ha insistit darrerament Michela Pereira als dos escrits assenyalats a *EL* 27 (1987), pp. 109 (N.º 7) i 112 (N.º 28).

II. El segon apartat conté tres grups d'articles: un grup sobre el caire literari, amb ponències de Sugranyes de Franch (36) i Ramírez Molas (30); un altre sobre aspectes sociològics del pensament lul·lià, amb escrits de Sigal (35) i Aurell (5) i una segona ponència de Llinarès (26); el tercer grup té sols l'article de Servera (34) sobre la praxis missional del Beat. Els articles de Sugranyes i Ramírez fan una bona contrapartida als estudis que iniciaven la primera part. Són dos estudis sòlids i interessants sobre la

literatura lul·liana —el primer sobre *Blanquerna, Fèlix i l'Arbre de filosofia d'amor*, i el segon sobre dos aspectes de l'*Arbre de ciència*, el seu ús del *locus amoenus* i els "recontaments" de l'*Arbre exemplifical*.

Els dos escrits de Sigal i Cardona comparen les teories lul·lianes sobre la pedagogia (sobretot de la *Doctrina pueril*) i la cavalleria (sobretot el *Libre de l'Orde de Cavalleria*) amb les dels seus contemporanis. Son anàlisis acurades que situen aspectes socials del pensament lul·lià dins el context del seu temps, i per tant valuoses i interessants. El segon escrit de Llinarès és una anàlisi d'allò que diu Lluï de les arts mecàniques al *Libre de contemplació*, la *Doctrina pueril*, l'*Arbre de ciència*, el *Libre d'home* i a l'*Ars generalis ultima*, i per tant ens presenta un repàs útil per a l'investigador.

L'article de Servera, el darrer d'aquest segon apartat, va resultar, almenys per a aquest lector, el més sorprenent de tots els *Cahiers* —soprenent perquè aporta novetats a un tema tan estudiat com és el de la praxis missionera de Lluï. Sense negar-hi el que denomina l'oportunisme històric i social del Beat (en el sentit de les seves adaptacions a públics i circumstàncies diverses), estudia el tema sota la llum d'una visió utòpica del Beat. Però l'utopia a la qual Servera es refereix, no és la del quimèric, del *phantasticus*, sinó la —molt menys irrealista— d'allò que encara no és vingut (*ce qui-n'est-pas encore*) o que podria ser d'altra manera (*ce qui-pourrait être-autrement*). Diu que aqueixa visió utòpica ve d'una interpretació transcendent de la història, i això en dos vessants: el primer és un retorn al *typos* de la cristiandat primitiva ("dans une sorte de rêve passéiste") i el segon és el traspàs de l'estat de creença (i sobretot en el seu sentit més popular de miracles, profecies, etc.) cap a un estat superior de racionalitat. Pel que fa al primer vessant, subratlla l'aspecte "voluntarista" del programa lul·lià, que fustiga la passivitat o quietisme dels milenaristes (com per exemple amb les seves crítiques a l'Orde dels Apòstols al *Fèlix*) i proposa una unió estreta entre la utopia i l'acció. Lliga el segon vessant a l'eix central de l'apologètica lul·liana, simbolitzat en la màxima *dimittere credere pro intelligere*, que s'oposa als mètodes missioners dominicans, els quals argumenten a partir d'*auctoritates* i neguen la possibilitat de demostrar afirmativament la fe catòlica. Aquest vessant és utòpic en el sentit que creu en el perfeccionament intel·lectual de l'home. El treball de Servera té molts altres detalls suggestius, i té l'avantatge de mirar amb ulls nous un terreny lul·lià ja molt trepitjat.

III. El tercer apartat conté els articles de Lohr (23), Urvoy (38) i Imbach (21). El primer és una refundició i profundització dels articles de Lohr ressenyats a *EL* 26 (1986), pp. 103, 125-6 i *EL* 27 (1987), pp. 111, 123, i el resultat és un excel·lent resum de la metafísica lul·liana en les seves darreres etapes. Repassa la teoria dels graus del coneixement (positiu, comparatiu, superlatiu), del principi de l'acció que és inseparable del principi

de l'esser (introduint així, diu, una categoria completament nova en la història de la metafísica), els principis substancials i intrínsecs d'aquesta acció, que són els correlatius, la relació entre els correlatius i la Trinitat, la distinció entre l'activitat (divina, elemental, etc.) *ad intra* i *ad extra*, l'aplicació de la teoria correlativa al coneixement humà, on el subjecte (*intelligens*) es coneix (*intelligere*) com a objecte cognoscible (*intelligibile*), i finalment la possibilitat que això dona per a conèixer Déu (essent Déu intel·lecte, hi pot haver l'encontre de dos subjectes, cada un dels quals és a l'ensem *intelligens* i *intellectus*). Entre altres asseveracions importants, voldria citar-ne una (p. 239) on diu que dins el sistema lullià "non seulement l'être et l'action, mais aussi l'être et la relation sont identiques", cita que demostra que la metafísica lulliana s'arrela en una ontologia dinàmica i estructural, i que aquestes arrels la diferencien fortament de les dels seus contemporanis.

L'article d'Urvoy (38) és la profundització d'un tema ja tractat al seu llibre *Penser l'Islam*, París, 1980, pp. 162-4, 316, i als dos articles de Lohr citats al paràgraf anterior. Es tracta del possible origen de les figures de l'Art lulliana en figures circulars islàmiques que funcionaven no tan sols com a mecanismes divinators sinó també com a vertaderes "machines à penser". Em sembla ben probable que fos allà on Llull va pugar la idea, i per tant el tractament detallat que es dona al tema aquí serà d'una gran utilitat per als estudiosos.

L'escrit d'Imbach (21) representa l'avanç més notable, em sembla, en l'estudi de la campanya antiaverroista parisenca del Beat Ramon des de la monumental introducció de Riedlinger a *ROL V*. És massa dens per a poder-lo resumir adequadament en una breu ressenya, però entre altres punts demostra com el pensament lullià, "qui se constitue au travers de la rencontre avec l'autre", reacciona davant la invasió del pensament aristotèlic i averroista afirmant que les persones que segueixen aquests dos pensadors i pretenen esser cristians *implicant contradictionem*, i que malen tenen el concepte de *intelligere*. Mostra l'evolució del pensament lullià dins els dos anys de la seva darrera estada parisenca, com a partir del final de 1310 treballa amb una llista extreta de l'anònim *De erroribus Averrois et Aristotelis*, i precisa que els seus dos adversaris principals devien esser Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun. Finalment explica com el Beat combat una de les principals tesis de l'avantguarda de la Facultat de les Arts, *Quod Deus non sit infiniti vigoris*, i com la seva oposició s'arrela en una ontologia en la qual l'esser i l'obrar (i no l'esser i la immobilitat, com en Averrois) són convertibles. Entre altres qualitats, l'article ens mostra un Llull ben conscient de qui eren els seus adversaris, de quines eren les seves doctrines, i quines armes del seu propi arsenal hauria d'emprar o modificar per combatre aquelles doctrines —en fi, ens mostra un Llull utòpic només en el sentit restringit de l'article de Servera.

IV. L'apartat quart i darrer conté les aportacions de la taula rodona que va cloure el col·loqui, i dóna una visió de treballs recents i en curs, o perspectives per al futur. Fernando Domínguez (16) dóna l'estat d'edició i publicació dels toms del *ROL*, assenyalant que aviat es veurà complida "l'idée géniale de l'initiateur de cette édition, feu Friedrich Stegmüller", de publicar primer les obres lul·lianes tardanes, "parmi lesquelles il avait remarqué que se trouvaient la majorité des oeuvres inédites". També assenyalava com aquesta orientació dels *ROL* ha canviat la nostra perspectiva sobre la vida, obra i pensament del Beat. Lola Badia (6) repassa els estudis lul·lístics a Catalunya, assenyalant sobretot el moviment per a tornar posar en marxa l'edició crítica de les obres catalanes lul·lianes (vegeu la "Crònica" més avall), els volums de l'*ATCA* de tan gran utilitat per als catalanistes, el número monogràfic de *Randa* (ressenyat a *EL* 27, 1987, pp. 122-6), i els seus propis esforços editorials i crítics per a revifar els estudis lul·lístics a Catalunya. J.N. Hillgarth (18) repassa els avanços recent en la història del lul·lisme, els escrits de Colomer, Haubst i Lohr sobre els primers contactes de Nicolau de Cusa amb l'obra del Beat, els de Perarnau i altres que donen pistes noves sobre el lul·lisme medieval mallorquí (i genovès), i l'edició de les traduccions franceses medievals per A. Llinarès que mostren la influència de Llull en aquest país. Michela Pereira (29) ens ofereix un breu resum dels seus valuosos treballs recents sobre la història de l'alquímia pseudo-lul·liana, i Michel Senellart (33) suggereix línies futures de recerca sobre el tema del pensament lul·lià en funció de "la rencontre avec autrui" i d'una "pragmatique de la communication". Finalment l'autor d'aquesta ressenya suggereix (12) possibles camins de recerca dins el camp de la lògica lul·liana.

El tom, que acaba amb una conclusió de Sugranyes de Franch, i dos índexs (de noms i temes, d'obres i manuscrits), representa una contribució molt valuosa, no tan sols per als lul·listes mateixos, sinó per a la difusió dels estudis lul·lístics fora de les seves pròpies fronteres.

A. Bonner

7) La inclusió, encara que un poc tardana, d'aquest aplec d'estudis del P. Batllori a la present bibliografia, obeeix al desig d'insistir una vegada més en la vàlua d'aquestes contribucions en el moment que foren per primera vegada enllestides i que conserven en la seva plenitud. L'acuradíssima tècnica historiogràfica de l'autor i la seva ajustada comprensió dels fets, fa dels seus escrits una porta a obrir per a tot aquell qui vulgui apropar-se a la cultura catalana en general, i al lul·lisme en particular. Caldria destacar, no obstant, la significació de l'estudi sobre la formació de la llegenda del martiri de Ramon Llull (N.º 7), estudi que fins ara sols

havia estat publicat en italià i, en català, a una publicació de difusió molt restringida.

J. Gayà

8) Vegeu el n.º 5 més amunt.

9) Dins el conjunt de temes "permanents" de la recerca lul·liana, els referits als primers anys que segueixen a la conversió de Ramon Llull han estat, sens dubte, dels tractats més sovint. Hi retorna Bonner en el seu escrit per fer-hi algunes correccions que la bibliografia històrica més recent permet. Són dos els punts tractats. En el primer, arran de la recomanació de Ramon de Penyafort a Llull, en el sentit que no es dirigís a París, Bonner es refereix al tema de l'*studium arabicum* que funcionà en el convent dominicà de Ciutat. Descartada l'opinió que el primer *studium* fos establert a Tunis, es té com a probable (Garcías Palou) que ho fou a Mallorca, més quan L. Robles ho ha confirmat per la crítica dels documents. Aquesta escola deixà de funcionar entorn de 1259. A partir d'aquests fets Bonner indica com a possible que de l'experiència lul·liana de les derivacions d'aquell *studium*, ara tancat, pogués néixer el desengany de Llull enfront dels dominicans.

El segon punt a què es refereix Bonner és el de l'esclau que Llull adquirí per a l'aprenentatge de l'àrab. Després d'alludir a investigacions recents dels historiadors del període islàmic, creu raonable l'opinió que el dit esclau fos de fora Mallorca i, per tant, d'una formació cultural superior a la dels musulmans que restaven a l'illa.

J. Gayà

12) Vegeu el n.º 5 més amunt.

14) Es tracta de l'edició crítica, acompanyada d'estudi introductori i glossari de termes tècnics, d'un dels tractats menors d'Enrique de Villena, construïts sobre el canemàs de l'exegesi bíblica de tendència literalista i científista. Concretament, Càtedra ens ofereix una interpretació de l'exposició, signada pel senyor d'Hiniesta el 24 de novembre de 1424, del versicle del psalm VIII: *Quoniam videbo celos tuos, opera digitorum tuorum: lunam et stellas que tu fundasti*. L'exercici exegetíc se'ns presenta com la resposta a una petició, de l'estil d'algunes que es registren als cançoners castellans del XV, del súbdit de Villena Juan Fernández de Valera, personatge degudament identificat pel nostre crític.

Ens trobem, doncs, davant de la incursió d'un intel·lectual laic en el terreny de la interpretació de la Sacra Pàgina, del més alt interès pel que fa a la història de la cultura castellana del darrer segle medieval; cal afegir en aquest ordre de consideracions que l'aportació de Càtedra a la

dilucidació de l'horitzó científic i literari de l'exegeta és innovadora, erudita i plena de suggeriments i d'estímul. És per això que resulta interessant de parlar-ne en aquesta revista; perquè Villena, que es va formar a Gandia als darrers anys del segle XIV, en l'ambient intel·lectual del duc Alfons el Vell, que era un dels seus avis, i de Pere March, manejava, segons que sembla, fonts lullianes, degudament incorporades al teixit de les seves pròpies construccions. D'altra banda, com és sabut, les connexions catalano-aragoneses d'altra índole d'aquest autor també mereixen un lloc en els estudis d'història cultural dels qui es dediquen específicament a la del regne més oriental de la Península.

No ens fem il·lusions respecte a l'abast teòric del presumpte lullisme de Villena. Concretament el tractat analitzat per Càtedra presenta dues mencions explícites, al darrera de les quals s'amaga una utilització de Llull que el propi crític qualifica de "superficial". A partir de la línia 244 del text establert per Càtedra, Villena esmenta cinc "dignitats divines" (bonesa, grandesa, eternitat, poder i saber). Els cinc principis generals lullians apareixen en el moment en què cal glossar el sentit de l'acció *ad extra* dels operatius "dits" de Déu, presents al versicle dels psalms. Càtedra veu circumscrita aquí la influència lulliana a un fet de "lenguaje de éxito entonces en Castilla". Realment es fa molt difícil la remissió d'aquest préstec artístic mutilat i deformat (la tria de cinc dignitats ve fixada pel nombre de dits d'una mà!) a cap passatge concret del beat. El fragment de l'*Arbre de Ciència* esgrimit per Càtedra val com mer testimoni del fons lullian autèntic de la qüestió: tant les Artes de la primera etapa (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, *Ars demonstrativa*) com les de la segona (*Ars inventiva veritatis*, *Ars brevis*) contenen la llista d'aquestes cinc dignitats inicials (EL 21, 1977, pp. 40-42), que no menciona, en canvi, el *Llibre de contemplació en Déu*.

Si hem de fer cas del que mostra conèixer el propi Villena, en efecte, l'únic text lullian present entre les fonts explícites de l'exposició del *Quoniam* és una *Arte de oracion* (línia 637), de la qual es diu que s'adreça a Déu a través del "vós" en lloc del "tu" que propugna l'autor castellà. Càtedra comenta a la nota a aquest passatge que el *Llibre de oracions* del beat (vegeu *Oracions de Ramon*, ORL XVIII, 316-392) "usa la tualidad preferentemente"; no ho he sabut veure. En canvi, aquest llibre podria ser la font de l'esment de les dignitats de més amunt, ja que conté oracions sobre els principis absoluts (*ibid.*, pp. 320, 322, 323, 324 i 325). Com que la qüestió "gramatical" que ens ocupa va implicada en la discussió que planteja Villena sobre la "singularitat" i la "simplicitat" de Déu, el crític creu convenient a la seva introducció (pp. 62-63) de desviar l'atenció cap a una possible defensa per part del senyor d'Hiniesta de l'acusació de politeisme que Eimeric va formular a propòsit de la doctrina lulliana de les dignitats; la singularitat divina segons Villena (vehiculada tant pel "vós" com pel

“tu” dels vocatius) queda perfectament explicada segons l'Art lulliana. El castellà argumentaria que el de Llull és senzillament un hàbit de dicció propi d'Espanya, que el llatí clàssic desconeixia: no hi caben altres suspicàcies.

Fins aquí les evidències textuais. Cátedra, però, creu poder besllumar altres pistes. Així a la p. 48 apunta que darrera de la gnoseologia de Villena s'hi pot entreveure un rastre de la divisió lulliana entre un coneixement sensible i imaginari i un coneixement intel·lectual, obert a l'esfera del diví. També podria remetre a Llull la defensa de la major noblesa astronòmica i simbòlica del sol respecte a la lluna (p. 59) i la matisació ortodoxa que formula Villena del poder dels astres sobre el món sublunar (p. 62). Són tres pistes que es podrien desviar fàcilment cap a referents d'altra mena, però que demostren, si més no, com el nostre crític es pren seriosament la penetració del lullisme en l'espès bosc de l'entramat cultural de Villena i també en la Castella quatrecentista: un tema que la crítica tot just ha començat a desbrossar.

A les conclusions de l'estudi, en efecte, Cátedra dedica unes escasses pàgines a parlar del vessant literari del text que edita. Es tracta de dilucidar els orígens de les tries estilístiques de Villena, que són a la base d'aquell escriure seu sobre matèries difícils en una sintaxi llatinitzant, farcida d'un lèxic culte i innovador que commociona la prosa castellana. Cátedra apunta a un transvasament del català al castellà d'una “valenciana prosa” incipient, que caldria estudiar més a fons, i també a l'adopció per part de Villena —i això sí que és una aportació acabada del llibre que comentem— d'un lèxic tècnic, filosòfic i científic, que en part havia estat usat en romanç abans dels primers anys del XV en les obres de Ramon Llull. D'aquí la importància del vocabulari compilat per Cátedra, a través del qual es pot descobrir, si no ja abundor de calcs i de préstecs, la traça de l'experiència prèvia de construcció d'una llengua científica de volada estètica.

I en això darrer hi hauria potser una amagada lliçó lulliana. Cátedra qualifica la “voluntad de estilo” de l'autor castellà de “voluntad de precisión” (p. 65) i afegeix que la redacció de l'exposició del *Quoniam* és una “experiencia literaria” (p. 66); la retòrica lulliana precisament ens parla de la més alta bellesa de l'exactitud de les formes de designar la veritat (ROL, XIV, pp. 363-364).

L. Badia

15) i 16) Vegeu el n.º 5 més amunt.

17) L'autora del llibre ens ofereix la traducció al català modern del *rifacimento* de la llegenda índia de Buda, coneguda a l'Occident medieval com la història de *Barlaam i Josafat*, dut a terme pel jueu nascut a Bar-

celona a finals del segle XII, Abraham ibn Hasday; la versió va acompanyada d'un extens pròleg informatiu. El llibre és el segon volum d'una sèrie que es titula "Orientalia Barcinonensia", dirigida per G. del Olmo Lete. Com és sabut, el text és del major interès per a la discussió de l'adaptació lul·liana del tema del monjo instructor del príncep, dels ideals ascètics que s'hi defensen, i de les tècniques didàctiques d'exposició a través d'exemples (una ràpida al·lusió a la p. 35).

L. Badia

18)-21) Vegeu el n.º 5 més amunt.

22) El libro de Johnston se divide en dos partes. En la primera se estudia el tratamiento de la lógica en los escritos de Ramon Llull anteriores a 1303. En la segunda parte la atención se centra en el análisis de la *Logica nova* y los escritos posteriores. En cada una de las partes se singularizan temas capitales de la doctrina lógica (predicables, categorías, demostración...) con el fin de presentar su sentido en la exposición de Llull, su relación con el conjunto del sistema luliano y su referencia al conjunto del pensamiento medieval. Evidentemente, aquellos temas que representan una mayor innovación se exponen más ampliamente.

Las conclusiones a que llega el autor son tres, tal como señala al principio de la obra: 1. El carácter "popular y no académico" de las enseñanzas lulianas, tomando al modo de las enciclopedias y compendios medievales una doctrina tradicional y sincrética; 2. El carácter "extremadamente realista" de la ontología "natural" que Llull asume; y 3. Los procedimientos de la argumentación luliana son "moralizantes". Por todo ello, concluye el autor, debemos afirmar que nos hallamos ante "un ejemplo de las preocupaciones básicamente espirituales que circulaban no sólo en los *studia*, sino también en las cortes y los claustros".

El desarrollo de la obra alcanza un nivel desigual. Mientras la segunda parte logra una coherencia adecuada y una exposición fluente y completa, la primera se deshilvana en referencias inconexas y en explicaciones incompletas, con frecuencia desacordes con lo que es realmente la posición de Llull.

Supongo que la dificultad de la investigación estriba en tomar un tema de una cierta identidad cerrada (la materia lógica) en la historia del pensamiento y tratar de conocer su presencia en un caso concreto (el sistema luliano). Cuando se trate de un caso que positiva o negativamente se ha enfrentado con esos temas, la aventura no debe temer demasiados contratiempos. Pero cuando uno se las tiene que ver con un sistema que explícitamente se ha colocado al margen de estos temas, por una inicial desautorización de la tradición, y del cual aún no se ha podido argumentar con certeza lo contrario, hay que esperar serias dificultades. El autor intenta

sortearlas introduciendo dos términos que repite machaconamente cada dos por tres: “espiritual” y “moralizar”. Y, en verdad, he de reconocer que no he conseguido hacerme con una definición exacta de lo que estos términos deban suponer. Sospecho, en fin, que se trata de dos claves hermenéuticas, algo alejadas del mundo de Llull, pues quedan más próximas a “fenomenología cristiana”, que es un término que usó Platzeck, y “onto-teo-logía”, de Heidegger (son pistas que da el autor en pp. 6-7).

Sería impertinente de mi parte, en estas pocas líneas, entrar en cuestiones concretas en una obra tan rica en detalles y en muchos capítulos completa. Al futuro lector, sin embargo, quisiera recordarle dos temas, conocidos, para que los tenga presentes en su estudio de la obra:

1. El sistema luliano es el *Ars* como conjunto de principios y procedimientos de exposición para la demostración de la verdad de la fe cristiana. Como a modo de principio de economía éste es el punto a partir del cual se mencionan (o se omiten o se tergiversan) todos los demás temas que pueda aportar la tradición. Con esto se podría corregir la ambigüedad introducida por el término “espiritual”.

2. La doctrina de la creación (como aspecto del *bonum diffusivum sui*) es la base de la antología luliana. Y, por tanto, el origen de su “extremado realismo”, “ontología natural”, etc. Una de las manifestaciones más claras de esta posición es la afirmación ontológica del orden (*ordre*) de la realidad. Con esto se podrá evitar la dispersión introducida por el término “moralizar”.

Es verdad que el autor menciona también estos dos puntos, pero no se percibe que los haya desarrollado como claves de su intelección del sistema luliano.

J. Gayà

23) Vegeu el n. ° 5 més amunt.

24) Después de los trabajos iniciales sobre astronomía luliana de J. Vernet (1951-52) y de J.M. Millás-Vallicrosa (1960, 1962), estudios más recientes —M. Pereira (1971, 1973, 1976), J. Gayà y L. Badia (1981), A. Bonner (1983) y J. Samsó (1983)— han intentado fijar un texto crítico, determinar el alcance científico de la astronomía y buscar en el *Arte* el paradigma epistemológico de su fundamentación. Anteriormente M. Cruz Hernández (1971) había incidido sobre el tema conexionando astronomía, astrología, alquimia. Subraya Cruz que, con la excepción de Averroes para quien los límites entre astronomía y astrología estaban bien claros, en Llull, como en cualquiera de sus contemporáneos medievales que beben en fuentes árabicas, física y alquimia, astrología y astronomía, matemáticas y aritmología forman conjuntos inextricables. A partir de este supuesto histórico y después de una serie de reflexiones, concluye Cruz Hernández

que Llull “admite la aritmología y la astrología”, “entra dentro de la astrología judiciaria” y “en varios textos hace algo más que rozar la alquimia”.

Ahora A. Llinarès vuelve sobre el tema y trata de aclarar otro aspecto, distinto de los anteriores. Busca descubrir las idas y venidas de Llull de la astrología a la predestinación y viceversa. No obstante, desde un principio deja clara su postura respecto a la alquimia. Evidentemente en Llull astronomía y astrología se confunden. En esto coincide con Cruz Hernández. Pero, subraya luego que Llull, mientras “revela una curiosidad precoz por la astrología y una voluntad de comprender sus principios y aplicaciones”, “no presta más atención a la alquimia que para descalificarla” (p. 55).

La idea medular que teje la trama argumental de Llinarès es el concepto de “destino” y, por tanto, derivadamente, de “predicción”. Interesa prever el resultado de los acontecimientos, dada la influencia de los astros sobre el orden de las cosas terrestres (*auiers*, *avaranyis*) y determinar, atendiendo al plan de Dios, el devenir último de los hombres respecto de su salvación (*Predestinació*) o de su condenación (*precís*). Se trata, en definitiva, de las dos caras de una misma moneda: poder fijar con precisión el futuro de la vida terrestre (Astrología) y la situación última del ser humano, atendiendo a la causalidad final (Ciencia de la predestinación).

No es la primera vez que Llinarès atiende al tema, aunque desde una perspectiva distinta. Al buscar las *Références et influences arabes dans le Libre de contemplació* (EL 24, 1980, pp. 109-127. El texto es la base de la ponencia presentada al Congreso de Miramar, 1976) afirma que Llull busca “reemplazar las artes adivinatorias habituales, sin ningún valor”, por la predestinación como ciencia más firme y segura. La misma idea subyace también ahora en el estudio que comentamos. Pero no le interesa en este momento a Llinarès descubrir las raíces árabes del problema, sino exponer la configuración global de la cuestión. En este sentido sugiere tres preguntas, a las que intenta responder:

¿Es Ramon Llull un adepto incondicional de la astrología?

¿Su adhesión a la astrología es una adhesión total y sin restricciones?

¿La adhesión es constante o, por el contrario, sufre variaciones en función de las distintas revisiones del *Arte*?

Llinarès piensa que la mejor respuesta consiste en señalar las distintas posturas adoptadas por Llull respecto de la cuestión a lo largo de su vida. Podemos delimitar claramente cuatro fases distintas, correspondientes a otras tantas perspectivas lulianas.

En la fase inicial, sugerida en el *Libre de l'orde de cavalleria* y esbozada en el *Libre de contemplació en Déu*, Llull se interesa por la astrología y, aunque cree en el influjo de los astros en el mundo sublunar, no manifiesta ninguna simpatía por aquella ciencia ni por las artes adivinato-

rias. Estamos en el período comprendido, más o menos, entre 1273 y 1281. Llinarès se entretiene en analizar toda una compleja terminología luliana —destino (*fat*), destino regido por los cuerpos celestes (*astre*), predestinación (*predestinació*), azar (*ventura*), augurios (*auirs*), presagios (*avaranyis*), adivinos (*devinadors*), intérpretes (*coneixedors*), causa o razón de una cosa (*ocasió*), causa final (*final ocasió*), libertad (*libertat*), libre albedrío (*franch arbitre*)— con el fin de descubrir las interrelaciones semánticas y precisar el sentido conceptual del problema. Éste consiste en comprender que quienes creen en la influencia de los astros desconocen el poder de Dios sobre la vida en general y sobre la vida humana en particular. Ni la astrología ni los augurios pueden predecir con seguridad nuestro futuro, porque, basándose en los hechos fortuitos (el vuelo de los pájaros, el mesar la barba, por ejemplo), no fundamentan sus predicciones en una causa final (*final ocasió*). Debemos sustituir, pues, estas artes inciertas de la adivinación o pseudociencias por una ciencia de la predestinación, asentada en el conocimiento de la causalidad final.

Construir una ciencia nueva supone formular un nuevo modelo epistemológico de base. Llinarès piensa que Llull en este caso no hizo más que *integrar* la ciencia de la predestinación dentro de su Arte general. Esta integración la lleva a cabo en tres tiempos, a la vez que iba madurando la configuración paradigmática del Arte. En el primer momento, que corresponde con los capítulos 265-268 del *Libre de contemplació*, Llull esboza un “Arbre de predestinació”. Quiere esclarecer la vinculación de la predestinación con las cuatro causas, definir su naturaleza, determinar su realización potencial y actual y su dependencia de una facultad intelectual o motriz. En un segundo tiempo, Llull pretende estructurar un “Arte de la predestinación”, cuya validez y eficacia coincida con las de las artes que componen el *quadrivium*. Por último, convencido de que este Arte es fuente y doctrina para tratar de la predestinación sin errores ni equivocaciones, da el paso definitivo, construyendo la “Figura de la predestinación” como una de las partes del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* y del *Art demonstrativa*.

Para que el nuevo modelo científico tuviera vigencia era necesario que Llull lo contrastara con los criterios culturales de la época. Acude a París para exponerlo, pero los estudiantes de la Sorbona lo acogen con escepticismo. Llull se ve obligado a dar un nuevo giro, suprimiendo definitivamente la “Figura de la predestinación”. No se trata, entiende, de convertir la ciencia de la predestinación en una parte o rama del Arte, sino de configurar la astronomía, aceptada por todos, según los principios del Arte. Escribe sucintamente Llinarès: “S’il a échoué dans sa tentative de comprendre la connaissance de l’avenir comme une branche de son «Art», il ne recule pas devant son nouveau projet d’insérer son «Art» dans l’astro-

logie, pour amender celle-ci, la corriger et en faire enfin, du moins le pense-t-il, une discipline crédible" (p. 108).

El nuevo proyecto empieza a conformarse en el *Arbre de sciencia* y madura en el *Tractatus de Astronomia*. Llinarès nos ha hecho notar que, integrada la astrología en el *quadrivium* como se subraya en la *Doctrina pueril*, el "Arbre de la sciencia" especifica los principios de la astronomía, su naturaleza, los criterios de predicción astrológica y las incertidumbres que encierra. En el *Tractatus* Llull sistematiza todos sus conocimientos astrológicos y fija los objetivos fundamentales de su trabajo, que Llinarès resume en estos tres: Aplicación del *Arte general* a la astronomía. Investigación de nuevos modos de conocimiento astronómico. Denuncia de los falsos astrónomos, adeptos a la geomancia. A continuación Llinarès esquematiza el Tratado luliano, ofreciéndonos una idea bastante cabal de su contenido y de la postura de Llull al respecto. Quizás el aspecto más sugestivo sea el que Llinarès llama "Análisis crítico de la astrología", cuya finalidad no es tanto rechazar la astrología como ciencia cuanto conseguir, mediante la crítica, una ciencia más rigurosa y segura. Esta crítica se dirige, por una parte, contra los errores de los antiguos astrónomos y, por otra, aporta razones para probar la incertidumbre de dicha ciencia.

Después de este esfuerzo por garantizar epistemológicamente la astrología, se pregunta Llinarès si Llull habría olvidado ya el problema de la predestinación. No sucede así. Llull retorna a la idea primitiva: hacer conocer deductivamente lo que es la predestinación. Cuatro años antes de la redacción del *Ars generalis ultima*, Llull escribe el *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* (1304) y dos años después de aquella redacción vuelve sobre el tema con el *De praedestinatione et praescientia* (1310). Llinarès en este caso se limita a unas breves sugerencias sobre dichos textos sin entrar, desgraciadamente, en un análisis detallado.

Pienso que el estudio de Llinarès requiere una reflexión más profunda que este breve resumen, ya que descubre una dimensión nueva de un tema luliano tan importante.

S. Trias Mercant

25) i 26) Vegeu el n.º 5 més amunt.

27) Se trata de una biografía novelada de Ramón Llull, escrita por el conocido médico-psiquiatra, Bartolomé Mestre Mestre.

El relato de la vida de Ramón Llull resulta extraordinariamente difícil, como saben de sobra todos los lulistas, por la ingente e inabarcable obra de tan genial personaje y por la multiplicidad de testimonios que se encuentran dispersos en tantas bibliotecas de Europa, sumándose a todo ello, para mayor confusión, todo lo espurio y falso (alquimista, etc.) atribuido a Llull. Por ello, quizás, el autor de este libro restringe su descripción a

lo históricamente posible, con interpretaciones muy libres, como suelen hacer casi todos los novelistas, pero huyendo siempre de lo fantástico o esotérico, error en el que caen, con ligereza o superficialidad, muchos escritores o biógrafos de este personaje.

El Dr. Mestre se muestra severo con Ramón Llull en dos temas de su vida: las relaciones con su esposa y el enfrentamiento y desenlace con el esclavo moro. Sin embargo, en todo el amplio relato de su existencia, no deja ninguna duda de la entrega de Llull a Dios y a la causa de la conversión de infieles, a través de su Arte, entre otros medios. Como biografía novelada no se entretiene excesivamente en discusiones teológicas, metafísicas, lógicas o de otra índole, sino que limita su amplia exposición a recoger opiniones de unos y otros, en controversias de interlocutores, resaltando la incomprensión casi universal de sus contemporáneos, sobre todo de los grandes maestros (de la Sorbona, etc.) y de la alta jerarquía eclesiástica. El autor, por otro lado, no quiere comprometerse con las supuestas revelaciones divinas del Doctor iluminado y permanece neutral.

Especial significado tiene, por ser el autor un destacado psiquiatra, el estudio psicopatológico que contiene esta biografía de Ramón Llull. Ya el Dr. Mestre ha profundizado en otros estudios publicados sobre tan importante cuestión; sin embargo, aquí tiene peculiar encuadre, pues está relatado por el propio Llull, como si un paciente lo contara, y queda bien patente su gran personalidad, de tipo ciclotímico, con fases de extraordinaria vitalidad y otras reactivas, frente a los acontecimientos y fracasos, con profundo abatimiento. Las alucinaciones que en algunos pasajes le atribuye el Dr. Mestre, no se pueden considerar tan significativas desde el punto de vista semiológico como para pensar en una psicosis endógena que pudiera llegar a la despersonalización. Por tanto, la impresión que se saca de esta novela es la de que Llull, aunque algunos de sus contemporáneos en la misma lo tachen de loco, no sufrió ninguna desorganización mental, a pesar de que sus ideas y proyectos pudieran ser enormemente difíciles de entender y seguir.

La novela escrita por el Dr. Mestre es muy libre, como hemos apuntado anteriormente, haciendo coincidir a Llull con Dante y otros personajes inventados, además de los probablemente verídicos encuentros con Arnau de Vilanova. En muchos aspectos históricos es compatible con lo que probablemente ocurrió y la cita de acontecimientos está bien respaldada en general. El estilo es directo, sin detalles de los ambientes ni de los paisajes, con saltos bruscos cuando cambia de escena, y con descripciones y diálogos deliciosamente ingenuos, casi como los de Ramón Llull.

El libro es muy interesante.

J. M.^a Sevilla

28) Este libro, subtítulo *Estudio médico legal de restos óseos atribuidos al Beato Ramon Llull* (1235-1316), es la recopilación escrita de un riguroso trabajo realizado por el autor, apoyándose en una sistemática totalmente científica, de acuerdo con las técnicas tanatológicas más fiables en la actualidad. El autor expone su tarea, meticulosa y concienzuda, sin concesiones a la historia ni a la imaginación, siguiendo la mejor práctica médico-forense, ateniéndose a lo que halla en los restos que se encuentran en el sepulcro que la historia testifica ser de Ramón Llull. Las conclusiones a las cuales llega el Dr. Nadal Moncadas son, por todo lo expuesto, enormemente valiosas, pues gracias a este trabajo sabemos cómo era la figura corporal de Ramón Llull:

De 1,61 cm de estatura, pícnico, delgado, de cabeza bien conformada (subdolicocefalo, hipsicéfalo, acrocéfalo, dolicofacial, leptorrínico, ortognato), perteneciente a una etnia propia de los catalanes del norte o franceses del sur. De cuello corto, de hombros elevados e inclinados hacia adelante. Con la musculatura de los miembros superiores no desarrollada extraordinariamente, aunque con robustas piernas. Con huesos muy sanos, de un hombre que vivió más de ochenta años y que sufrió una afección ósea en el cráneo, encima del arco superciliar izquierdo, compatible con traumatismo. Y, finalmente, con la dentadura bastante conservada, a pesar de su avanzada edad, aunque padeciera (signos de periodontitis en algunas piezas) de inflamaciones en su vida. La moderna inmunología, además, ha podido revelar, también con esta ocasión, el tipo de sangre de Ramón Llull en la clasificación A, B, O, siendo la encontrada del tipo A (Dr. José M. Ruiz de la Cuesta, Universidad de Madrid).

El estudio del Dr. Bartolomé Nadal constituye un magnífico trabajo de preciado valor para el lulismo, que servirá, con toda seguridad, para todos los que intenten interpretar la personalidad de Ramón Llull. El libro, espléndidamente editado por la Caja de Baleares "SA NOSTRA", consta de 150 páginas, profusamente ilustrado con dibujos, fotografías, radiografías (Dr. Antonio Alastuey) y microfotografías (Dr. Miguel Llompart), con el prólogo enriquecedor y encomiástico, escrito por D. Sebastián Garcías Palou.

J. M.^a Sevilla

29 i 30) Vegeu el n.º 5 més amunt.

31) Este libro es el primer resultado de años de investigación en los archivos de Barcelona, Mallorca, Perpiñán y Montpellier. Se apoya en un apéndice de 102 documentos, casi todos inéditos. El autor estudia el segundo período del reinado de Jaime II de Mallorca, después de la recuperación por él de las Islas Baleares en 1298. El Dr. Riera propone unas cuestiones fundamentales. Cito sus propias palabras (pp. 2-3): "¿Cómo po-

dría consolidarse un reino territorialmente exiguo e invertebrado, constituido por un conjunto de enclaves de gran valor estratégico, en el que el comercio y la manufactura habían alcanzado un notable nivel de desarrollo, situado entre vecinos mucho más poderosos y regido por un monarca [Jaime II] que se declaraba feudatario del conde-rey [de Aragón]? ¿Cuál era el alcance efectivo de la autonomía concedida por la Monarquía aragonesa al reino insular?... ¿Hasta qué punto la proyección exterior del reino de Mallorca estuvo polarizada por la expansión territorial ultramarina de la Corona de Aragón y cómo se aseguró ésta el libre acceso a los puertos baleares y la colaboración de la flota insular?... ¿Fue eficaz el control ejercido por los organismos rectores de la expansión mercantil catalana sobre los hombres de negocios insulares en ultramar?"

El problema de la independencia del nuevo reino de Mallorca, así definido, tenía que afectar de una manera especial a un mallorquín como Ramon Llull, quien, para conseguir sus proyectos para la misión al Islam y la cruzada, tuvo que maniobrar constantemente entre los reyes de Aragón, Mallorca, Francia, Nápoles, Sicilia, los soberanos del Norte de África, y ciudades italianas como Génova. Así, un libro como éste puede ayudarnos a comprender mejor la vida de Llull y algo de las dificultades con qué tuvo que luchar.

Dada la debilidad de la agricultura mallorquina al final del siglo XIII y el estado rudimentario del sector industrial insular, la prosperidad y eventualmente la independencia de Mallorca tenía forzosamente que depender de su comercio exterior. El contraste que documenta el Dr. Riera entre "la voluntad decidida y expansiva" de los mercaderes mallorquines y "la incapacidad de las estructuras náuticas y político-administrativas" (p. 47) de la isla, provocó un intento de Jaime II de Mallorca, tras su restauración en 1298, de reforzar la independencia de su reino. Mallorca se encontraba entre tres vecinos muy poderosos, Francia, la Corona de Aragón, y Génova. Mientras Jaime II combatió el "proteccionismo" de Francia, favoreciendo el desarrollo de la manufactura lanera en Mallorca, y, con resultados más positivos, en Perpiñán, trató de resistir la hegemonía que ejercía sobre su reino la Corona de Aragón y especialmente la ciudad de Barcelona. Para proteger los productos y mercaderes de Mallorca, reformó hacia 1299 el arancel de Colliure y, en 1302, el de la Ciudad de Mallorca, aplicando las nuevas tarifas a todos los mercaderes que venían de fuera, incluso a los catalanes, quienes perdieron la virtual inmunidad fiscal que antes de estas nuevas disposiciones habían disfrutado. Estas medidas provocaron una ofensiva de Barcelona, seguida por otras ciudades catalanas y por Valencia. Una campaña diplomática, apoyada por medidas de fuerza, entre ellos un boicot mercantil y una guerra de corso antibalear, llegó finalmente a la abrogación en 1308 del arancel balear.

A pesar de este fracaso, la política de Jaime II consiguió resultados positivos, la creación de una moneda balear y la instalación de consulados mallorquines independientes en Berbería, donde, como supimos ya por los escritos de Ch.-E. Dufourcq, los mercaderes mallorquines superaron a los catalanes. El intento de Jaime II de Aragón de forzar al emir de Bugía a suprimir el consulado mallorquín allí no tuvo éxito (*cf.* p. 308). Otras fuentes no citadas por el Dr. Riera también indican que la creación de consulados mallorquines, por ejemplo, en Sicilia, habría sido del gusto de los mercaderes insulares. Véase el estudio importante de D. Abulafia, en *Viator* 16 (1985).

El autor de este libro ha notado (pp. 70-2) la existencia de una división en Mallorca entre la burguesía de la Ciudad, que apoyó —o al menos aceptó— la invasión de Alfonso III de Aragón en 1285, y la nobleza y el clero de la isla que trató de resistir. De ser esto cierto parece natural encontrar a Ramon Llull del lado de la dinastía legítima mallorquina. Es bien sabido que Llull sirvió al futuro Jaime II de Mallorca como senescal y que, en 1276, debió a Jaime la fundación del colegio de Miramar. También parece ser cierto que durante la ocupación catalana de las Baleares (1285-98) Llull sólo vino una vez de paso a Mallorca y que sus relaciones amistosas con la Corte de Aragón no empiezan hasta después de la restauración de las islas a Jaime II en 1298. Aparte de una lealtad personal que probablemente sentía hacia su primer patrón real, parece que cuenta aquí su condición de caballero. Algunos ven a Llull como un burgués. Para mí nada es menos cierto. Aunque su padre fuese ciudadano honrado de Barcelona, Llull mismo fue educado como caballero. Las tierras heredadas por él, su situación en la corte del Príncipe Jaime, el matrimonio de su hija con un noble, todo esto indica que perteneció al *estament* de caballeros. Se podría aducir también la ideología altamente jerárquica que aparece en sus libros, tanto en el *Llibre de contemplació* como en el *Llibre qui és de l'Orde de Cavalleria*. (Claro que una ideología jerárquica no excluye la tendencia a criticar tanto a los estados superiores como a los inferiores y a la burguesía; sobre los burgueses véase *Doctrina pueril*, cap. 79.) Pero esto es un tema que no me corresponde desarrollar en una reseña en que sólo propongo dar a conocer a los lulistas un libro cuyo título puede que no les haya llamado la atención que plenamente merece.

J. N. Hillgarth

32) La primera edición de este libro, aparecida en 1960, fue una auténtica novedad. Documentó por primera vez de una manera satisfactoria la existencia de una diócesis en Gran Canaria en el siglo XIV. La segunda edición, con 40 páginas más que la primera y 18 documentos más,

recoge los avances que ha realizado la investigación en los archivos del Vaticano, de Barcelona, Valencia, Zaragoza, y (especialmente) Mallorca en los últimos treinta años, avances debidos especialmente al Dr. Francisco Sevillano Colom (e.p.d.), al Padre Gabriel Llompарт, C. R., al Sr. Francisco Fernández Serrano, y al propio Sr. Romeu de Armas, quien, además de descubrir nuevos documentos de gran valor, tiene el mérito de habernos dado una síntesis muy clara de la historia de un tema apasionante.

El libro tiene un interés especial para la historia de Mallorca y del lulismo. Sabemos ahora los nombres de cuatro obispos de Telde, el carmelita Bernat Font (1351-54), el dominico Bartomeu (1361), el franciscano Bonanat Tarí (1369-ca.1390), y el dominico Jaume Olzina (1392-ca.1411). Font y Olzina fueron mallorquines, Tarí, al parecer, menorquín. Es probable que el dominico Bartomeu fuera también de origen balear. El hecho de que los papas escogiesen frailes mallorquines o menorquines para la primera diócesis de las Canarias responde indudablemente al vivo y persistente interés sentido en Mallorca por aquellas islas nuevamente descubiertas. Se trata de varios datos que nos dan el contexto que explica lo que sin ellos sería nada más que un escueto episcopologio. Si no se puede probar que los obispos de Telde pasasen efectivamente a residir en Gran Canaria, sabemos que desde 1342 hasta al menos 1386 hubo una serie de expediciones a las islas en las cuales Mallorca tuvo un papel preponderante y que frailes y ermitaños mallorquines —junto, al menos en 1369, con catalanes— fueron enviados allí. La ruina de la misión cristiana a Gran Canaria no fue debida a los mallorquines ni a los catalanes sino a la intervención armada de marineros sevillanos y cántabros que, desde 1393, lanzaron expediciones de corso contra las islas. En cambio, la actuación mallorquina en Canarias fue predominantemente pacífica. El interés demostrado por Jaume III de Mallorca en 1342 en conquistar las Canarias fue reemplazado, desde 1351, por el deseo, claramente expuesto en los documentos pontificios y reales, de procurar la conversión del archipiélago atlántico. Esta conversión habría de realizarse con la ayuda indispensable de los naturales de Gran Canaria, traídos a Mallorca en 1342 y educados allí, en catalán, en la doctrina católica. Aunque los documentos oficiales no citan expresamente el nombre de Ramon Llull, es ineludible pensar en los métodos preconizados por él para adoctrinar neófitos y después emplearlos para predicar en el idioma del país a sus connaturales. (Véase, por ejemplo, *Blanquerna*, cap. 80.) La referencia, en un documento de 1386 (p. 194) a “nonnulli pauperes heremite” que se proponían ir a Roma para solicitar la bendición del papa sobre dicha misión cuadra perfectamente además con lo que sabemos del papel del eremitismo en el lulismo de Mallorca en el siglo XIV. Parece que tenemos aquí, en los hechos tan bien

documentados en este importante libro, un ejemplo sobresaliente del lulismo misionero mallorquín del siglo XIV.

J. N. Hillgarth

33)-36) Vegeu el n.º 5 més amunt.

37) Tothom accepta que l'època actual és una època de crisi. Només uns pocs s'atreveixen a formular un diagnòstic i definir les causes de la crisi. Són minoria els qui proposen una teràpia. El llibre de Tusquets arriba al diagnòstic i suggereix una terapèutica. La causa de la crisi contemporània és el conflicte existent entre neosedentarisme i neonomadisme. La teràpia consisteix en moderar el neosedentarisme i el neonomadisme, per tal de coordinar-los; es tracta, amb paraules dels autors del llibre, d'introduir una "funció reguladora": aconseguir el difícil equilibri de potenciar la creativitat sense comprometre l'estabilitat i viceversa.

El neosedentarisme i el neonomadisme no són, però, una prolongació ni un perfeccionament del sedentarisme i del nomadisme tribals, sinó, si de cas, la seva metamorfosi. Sedentarisme significa establir-se i arrelar-se. El neosedentarisme defineix, a través del progrés tècnic-instrumental, un constructivisme urbà i, per tant, la realització mecànica de les tasques humanes. Nomadisme vol dir desplaçament, provisionalitat. El neonomadisme suposa, des de la defensa ecològica, una nova economia de la migració i la recerca de noves impressions mitjançant el turisme; en definitiva, conclou Tusquets, *evasionismo* (p. 23).

Definides les característiques dels dos moviments esmentats, els autors cerquen la solució de la crisi, la "funció reguladora" pràctica i efectiva, en àrees concretes de significació: a l'educació, a l'art, a l'economia, a la religió. En aquest àmbit de les aplicacions, els lulistes hem d'agrair al Dr. Tusquets d'haver suggerit la presència de Ramon Llull com a precursor del "neosedentarisme pedagògic operatiu" (p. 80) i de les rectificacions del Vaticà Segon a l'accentuat sedentarisme missional sense caure en les exageracions aperturistes del neonomadisme teològic (pp. 188-9).

El tecno-constructivisme neosedentarista brosta en la mecanització didàctica de l'Art de Llull i el progrés instrumental de la "didàctica industrialitzada" comença a sorgir a partir de 1641 en la *Didactica magna* i en l'*Orbis pictus* del lulista Komensky, mentor de les escoles puritanes angleses.

El Vaticà Segon realitzà l'esforç de conciliar el sedentarisme missionològic amb el neosedentarisme teològic. En aquest sentit dignifica el pluralisme religiós i reconeix una "acció salvífica" en totes les religions no cristianes. Llull, segons Tusquets, ens va oferir ja una peculiar síntesi. Més que fundador d'un Seminari missional —altres el precediren i alguns el superaren— és el protagonista d'una missionologia que formulava la doc-

trina cristiana en les formes, termes i arguments peculiars dels teòlegs i predicadors mahometans. El *Llibre del gentil e dels tres savis* no és, doncs, l'antitesi del judaisme ni del mahometisme i, molt menys encara, la seva negació, sinó la superació transcendent. El cristià és per a Llull, segons Tusquets, "mejor judío que los judíos, mejor mahometano que los mahometanos" (p. 189).

Tot i esser importants les suggerències lulianes del Dr. Tusquets, un dels millors coneixedors de la pedagogia de Llull, necessiten un desenvolupament monogràfic. Però, pens que Ramon Llull pot esser també el precedent de la "funció reguladora" en intentar una equilibrada estratègia i reduir la radicabilitat d'un sedentarisme urbà ètico-pedagògic —llegiu, per exemple, el *De civitate mundi*— sense caure en un nomadisme exagerat, com demostra, pos per cas, l'ecologisme itinerant del *Fèlix de les meravelles*. Confiem que algun dia el Dr. Tusquets ens ho mostri.

S. Trias

38) Vegeu el n.º 5 més amunt.

CRÒNICA

El Consejo Académico de la Maioricensis Schola Lullistica en la sesión de junio de 1987, a propuesta del Rectorado, aprobó el nombramiento como *Magistri* de los siguientes Doctores: D.^a Maria Dolors Badia, P. Lluís de les Borges, D. Fernando Domínguez, D. Pere Llabrés, D. Bartolomé Mestre, D.^a Michela Pereira, D. Román Piña, D. Josep Vidal.

Iniciamos hoy un breve *curriculum* de los nuevos Magistri:

Maria Dolors Badia Pàmies. Es catedrática de Literatura catalana medieval en la Universidad Autónoma de Barcelona. Su labor científica se reparte entre ediciones de textos medievales, antologías y prólogos, artículos de investigación. Su investigación centra la atención principalmente sobre el humanismo catalán y sobre temas netamente lulianos.

Respecto del humanismo conviene recordar, entre otros, los siguientes trabajos: *L'humanisme català: formació i crisi d'un concepte historiogràfic* (1979), *Problemes de l'humanisme en la cultura catalana* (1981), "De verms". *Comentari al poema XIII d'Ausias March* (1981), *El poema proemial d'Ausias March* (1983), "Siats de natura d'anguila en quant forets": *la literatura segons Bernat Metge* (1984), *Sobre l'Edat Mitjana, el Renaixement, l'Humanisme i la fascinació ideològica de les etiquetes historiogràfiques* (1987).

Los estudios lulianos giran en torno a las obras literarias de Ramon Llull. Son ejemplos significativos: *Pròleg al "Llibre d'Evast e Blanquerna"* de la edición de M. J. Gallofré (1982), *Introducción al "Libro de amigo y amado"* de Planeta (1985), *A propòsit dels models literaris lul·lians de la dona: Natana i Aloma* (1981), *Ramon Llull i la literatura* (1983), *Poesia i art al "Libre del Gentil" de Ramon Llull* (1984).

Bartolomé Mestre Mestre, psiquiatra y ex-director de la Clínica Mental de Jesús, pertenece a la Real Academia de Medicina de Palma de Mallorca y a la Asociación Mediterránea de Psiquiatría. Su labor psiquiátrica

aparece reflejada en las siguientes publicaciones: *La psiquiatría, ciencia y mito* (1966) y *Ritmos biológicos*, en colaboración con el Dr. Tomás. Sus experiencias profesionales le han servido para adentrarse en el análisis de la vida y personalidad de Ramon Llull: *Patografía de Ramon Llull*, estudio completado con *Anotaciones para una patografía de Ramon Llull* (1967) y *Las pseudo percepciones en el Opus de Ramon Llull* (1970).

El Dr. Mestre ha compaginado la investigación científica con ensayos de carácter literario, entre los que destacamos *Raymundus* (1985), novela biográfica sobre Ramon Llull.

Michela Pereira, graduada en 1971 con una tesis sobre *La filosofía naturale di Raimundo Lullo nell'inedito "Tractatus novus de astronomia"*, nelle opere mediche e nella critica, es hoy profesora de Historia de la filosofía en la Universidad de Florencia. Sus estudios se centran en la Edad Media y siguen dos líneas de investigación:

La primera se preocupa por las relaciones entre ciencia y filosofía natural en la Edad Media, con particular atención a la astronomía-astrología, medicina y alquimia. En esta dirección ha centrado la atención sobre la obra científica de R. Llull, modificando en parte las hipótesis de F. A. Yates y de R. Pring-Mill. Algunos estudios importantes son: *Sulle opere scientifiche di R. Lullo. La nuova astronomia* (1973), *L'opere mediche di Lullo in rapporto con la sua filosofia naturale e con la medicina del XIII secolo* (1979), *El concepte de natura en el context de les obres científiques de R. Lull* (1986), *Stratificazione dei testi nella tradizione degli scritti alchemici pseudolulliani* (1986).

La otra línea de investigación apunta hacia el descubrimiento de la presencia de la mujer en la cultura monástica medieval. Conviene recordar al respecto: *Maternità e sessualità femminile in Ildegarda di Biugen. Proposta di Lettura* (1980), *Un trattato medievale sul corpo delle donne: il "De secretis mulierum"* (1982), *Imperfetta e impura: testi filosofici sulle donne fra XII e XIII secolo* (1986).

Román Piña Homs, doctor en Derecho y catedrático de Historia del Derecho en la Universidad Balear. Además de miembro de la Comisión de Juristas redactora de la revisión de la Compilación foral balear (1981-1985), el profesor Piña ha dedicado su investigación al análisis de temas jurídicos referentes a Baleares, con algunas derivaciones hacia aspectos lulianos. Entre los primeros resaltamos los siguientes escritos: *El Reino de Mallorca a raíz del Decreto de Nueva Planta* (1982), *El Consell de la Franquesa* (1983), *Las relaciones entre cristianos viejos y cristianos nuevos de Mallorca* (1986). Anteriormente había estudiado *El Gran i General Consell de Mallorca* (1977), *La participació de Mallorca en les Corts catalanes* (1978), *El Consolat de Mar (Mallorca 1326-1800)* (1985).

Los estudios lulianos giran en torno al paralelismo jurídico entre el rey

Alfonso X y Ramon Llull: *Los ideales de justicia y de organización social en Alfonso el Sabio y su reflejo en la obra luliana* (1984), *Alfonso el Sabio y Ramon Llull* (1984).

(Continuará.)

° ° °

Dia 5 de novembre de 1987 la Maioricensis Schola Lullistica va celebrar el trenta aniversari de la revista ESTUDIOS LULIANOS. A la sala d'actes del Col·legi de la Sapiència es va presentar el número 76 de la revista i pronuncià una conferència el Dr. Miquel Duran Pastor, catedràtic d'Història de la Universitat Balear i Magister de la Maioricensis Schola Lullistica, sobre el tema: "Els anys cinquanta". Va definir el context cultural de l'illa en el període de creació de "Estudios Lulianos".

° ° °

El 27 de novembre es va celebrar la festa del Beat Ramon Llull, organitzada per l'Ajuntament de Palma, la Universitat Balear i el Centre d'Estudis Teològics de Mallorca. Després de la missa estacional a la basílica de sant Francesc, el Sr. Anthony Bonner, Magister de l'Escola Lullista, pronuncià a la sala d'actes del Col·legi dels frares franciscans una conferència sobre "Ramon Llull i Mallorca". En aquesta conferència el Sr. Bonner va parlar dels esdeveniments en la vida de Llull respecte a Mallorca, de la relació de Ramon amb la societat mallorquina, de l'actitud del Doctor Illuminat enfront dels mètodes missioners dominicans i de la mallorquinitat de la llengua de Ramon Llull a l'àmbit de la societat pluralista de Mallorca. El Centre d'Estudis Teològics de Mallorca ha publicat l'esmentada conferència, juntament amb un estudi de Pere-Joan Llabrés, Magister de la Schola Lullistica, sobre "Gregori IX i l'Església Mallorquina", estudi documental sobre la constitució del bisbat de Mallorca, de la qual es compleixen els 750 anys.

S. TRIAS MERCANT

ABREVIATURES

AST = *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelona)
ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Butlletí de la Societat Arqueològica Lulliana* (Palma)
EF = *Estudis Franciscans* (Barcelona)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma)
EUC = *Estudis Universitaris Catalans* (Barcelona)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

ABREVIATURES DE COL·LECCIONS

ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42)¹
Obras = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Roselló, 3 vols. (Palma, 1901-3)
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = *Ramon Llull, Obras Literarias*, "Biblioteca de Autores Cristianos" (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Lull, edició original* (Palma, 1906-50)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

Av = J. Avinyó, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull* (Barcelona, 1935)
Bru = R. Brummer, *Bibliografia Lulliana: Ramon-Llull-Schriftum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)
HLF = E. Littré i B. Hauréau, "Raymond Lulle, ermite", a *Histoire littéraire de la France XXIX* (París, 1885), pp. 1-383, 567-8, 618
Lo = E. Longpré, "Lulle, Raymond (le Bienheureux)", a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (París, 1926), cols. 1072-1141
Pla = E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Duràn, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927)

Qualsevol d'aquestes darreres vuit sigles seguides per un número tot sol, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de Ca es troba a I, 285-334; el de Lo a les cols. 1030-1110; i el de Pla a II, 3^o-84^o).

¹ Es citarà d'aquesta forma "MOG I, 434 = Int. vii, 1", on el "434" es refereix a la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965), i el darrer número es refereix a la primera pàgina de la setena numeració interna de l'edició original. Suggestim aquesta forma de cita una mica rebuscada perquè, d'una banda, "MOG I, Int. vii, 1" és innecessàriament complicat per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, "MOG I, 434" seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.

ESTUDIOS LULIANOS se publica con la ayuda económica de

CAJA DE AHORROS DE BALEARES "SA NOSTRA"

AJUNTAMENT DE PALMA

FUNDACIÓ BARTOMEU MARCH